GANADOR DEL PREMIO BREAD AND ROSES FOR RADICAL PUBLISHING

DAVID GRAEBER

EN DEUDA

UNA HISTORIA ALTERNATIVA DE LA ECONOMÍA

«GRAEBER, LÍDER DEL MOVIMIENTO "OCCUPY WALL STREET", REEXAMINA LOS VIOLENTOS CIMIENTOS ECONÓMICOS DEL CAPITALISMO Y DESCRIBE LA DEUDA COMO UNA HERRAMIENTA DE LOS ESTADOS PARA CONTROLAR A LOS CIUDADANOS.»
ALEJANDRO TORRÚS, *PÚBLICO*

Ariel

Todo libro de economía hace la misma aseveración: el dinero se inventó para dar solución a la complejidad creciente de los sistemas de trueque. Esta versión de la historia tiene un grave problema, no hay evidencia alguna que la sustente. David Graeber, uno de los antropólogos más reputados del mundo, expone una historia alternativa a la aparición del dinero y los mercados, y analiza cómo la deuda ha pasado de ser una obligación económica a una obligación moral. Desde el inicio de los primeros imperios agrarios, los humanos han usado elaborados sistemas de crédito para vender y comprar bienes, antes incluso de la invención de la moneda.

Es hoy, transcurridos 5000 años, cuando por primera vez nos encontramos ante una sociedad dividida entre deudores y acreedores, con instituciones erigidas con la voluntad única de proteger a los prestamistas. A la estela de la gran crisis que padecemos se hace imprescindible analizar la naturaleza de la deuda, el dinero y las instituciones financieras que tienen el destino del mundo en sus manos, desmontar ideas encastradas en nuestra conciencia colectiva y superarlas conociendo cuál es la verdadera historia de la economía, o lo que es lo mismo, de la relación del ser humano con el dinero.

Al margen, por supuesto, de mitos —el trueque— o de postulados que tienen más de ideológico que de histórico. En deuda es una crónica fascinante, pertinente y brillante que viene a poner luz sobre el debate más importante que ha tenido lugar en los últimos años.

David Graeber

En deuda

Una historia alternativa de la economía



Título original: *Debt: The first 5000 years*
David Graeber, 2011
Traducción: Joan Andreano Weyland

Editor digital: marianico_elcorto
ePub base r1.0

Capítulo 1

De la experiencia de la confusión moral

DEUDA
sust. 1. Suma total que se debe. 2. Condición de deber dinero. 3. Sentimiento de gratitud por un favor o servicio.
Diccionario de Oxford de la lengua inglesa

Si debes cien mil dólares al banco, el banco te posee. Si debes cien millones, tú posees el banco.
Proverbio estadounidense

Hace dos años, por una serie de extraordinarias coincidencias, asistí a una fiesta en el jardín de la Abadía de Westminster. Me sentía un poco incómodo. No es que los demás invitados no fueran agradables y amistosos, ni que el padre Graeme, organizador del acontecimiento, no fuera un anfitrión encantador y amable. Pero me encontraba fuera de lugar. En cierto momento el padre Graeme intervino para decirme que había alguien, cerca de una fuente cercana, a quien me gustaría conocer. Resultó ser una joven esbelta e inteligente que, según me explicó, era abogada, «pero del tipo activista. Trabaja para una fundación que proporciona apoyo legal para los grupos que luchan contra la pobreza en Londres. Creo que tendrán ustedes mucho de que hablar».

Y conversamos. Me habló de su trabajo. Le conté que durante años había estado implicado en el movimiento global por la justicia social («movimiento antiglobalización», como estaba de moda llamarlo en los medios de comunicación). Ella sentía curiosidad. Por supuesto, había leído mucho acerca de Seattle, Génova, los gases lacrimógenos y las batallas callejeras, pero… bueno, ¿habíamos conseguido algo con todo eso?

«En realidad», repliqué, «es asombroso todo lo que conseguimos en aquellos dos primeros años».

«¿Por ejemplo?».

«Bueno, por ejemplo casi conseguimos destruir el FMI».

Resultó que ella desconocía lo que era el FMI, de modo que le expliqué que el Fondo Monetario Internacional actuaba básicamente como el ejecutor de la deuda mundial: «Se puede decir que es el equivalente, en las altas finanzas, a los tipos que vienen a romperte las dos piernas». Me lancé a ofrecerle un contexto histórico, explicándole cómo, durante la crisis del petróleo de los 70, los países de la OPEP

acabaron colocando una parte tan grande de sus recién descubiertas ganancias en los bancos occidentales que éstos no sabían en qué invertir el dinero; de cómo, por tanto, Citibank y Chase comenzaron a enviar agentes por todo el mundo para convencer a dictadores y políticos del Tercer Mundo de acceder a préstamos (en aquella época lo llamaban *go-go banking*); cómo estos préstamos comenzaron a tipos de interés extraordinariamente bajos sólo para dispararse casi inmediatamente a tipos de más del 20 por ciento por las estrictas políticas de EEUU a principios de los 80; cómo esto llevó, durante los años 80 y 90, a la gran deuda de los países del Tercer Mundo; cómo apareció entonces el FMI para insistir en que, a fin de obtener refinanciación de la deuda, los países pobres deberían abandonar las subvenciones a los alimentos básicos, o incluso sus políticas de mantener reservas de alimentos; así como la sanidad y la educación gratuitas; y cómo todo esto había llevado al colapso y abandono de algunas de las poblaciones más desfavorecidas y vulnerables del planeta. Hablé de pobreza, del saqueo de los recursos públicos, del colapso de las sociedades, de violencia y desnutrición endémicas, de falta de esperanzas y de vidas rotas.

«Pero ¿cuál era *tu* posición?», preguntó la abogada.

«¿Acerca del FMI? Queríamos abolirlo».

«No, acerca de la deuda del Tercer Mundo».

«También la queríamos abolir. La exigencia inmediata era que el FMI dejara de imponer políticas de ajuste estructural, que eran las que causaban el daño inmediato, pero resultó que lo conseguimos sorprendentemente rápido. El objetivo a largo plazo era la condonación. Algo al estilo del Jubileo bíblico[*]. Por lo que a nosotros concernía, treinta años de dinero fluyendo de los países más pobres a los ricos era más que suficiente».

«Pero», objetó ella, como si fuera lo más evidente del mundo, «¡habían pedido prestado el dinero! Uno debe pagar sus deudas».

Fue entonces cuando me di cuenta de que ésta iba a ser una conversación muy diferente de la que había imaginado al principio.

¿Por dónde comenzar? Podría haber comenzado explicando que estos préstamos los habían tomado dictadores no elegidos que habían puesto la mayor parte del dinero en sus bancos suizos, y pedirle que contemplara la injusticia que suponía insistir en que los préstamos se pagaran no por el dictador, o incluso sus compinches, sino directamente sacando la comida de las bocas de niños hambrientos. O que me dijera cuántos de esos países ya habían devuelto dos o tres veces la cantidad que les habían prestado, pero que por ese milagro de los intereses compuestos no habían conseguido siquiera reducir significativamente su deuda. Podría también decirle que había una diferencia entre refinanciar préstamos y exigir, para tal refinanciación, que los países tengan que seguir ciertas reglas del más ortodoxo mercado diseñadas en Zúrich o en Washington por personas que los

ciudadanos de aquellos países no habían escogido ni lo harían nunca, y que era deshonesto pedir que los países adopten un sistema democrático para impedir que, salga quien salga elegido, tenga control sobre la política económica de su país. O que las políticas impuestas por el FMI no funcionaban. Pero había un problema aún más básico: la asunción de que las deudas *se han* de pagar.

En realidad, lo más notorio de la frase «uno ha de pagar sus deudas» es que, incluso de acuerdo a la teoría económica estándar, es mentira. Se supone que quien presta acepta un cierto grado de riesgo. Si todos los préstamos, incluso los más estúpidos, se tuvieran que cobrar (por ejemplo, si no hubiera leyes de bancarrota) los resultados serían desastrosos. ¿Por qué razón deberían abstenerse los prestamistas de hacer un préstamo estúpido?

«Bueno, sé que eso parece de sentido común, pero lo curioso es que, en términos económicos, no es así como se supone que funcionan los préstamos. Se supone que las instituciones financieras son maneras de redirigir recursos hacia inversiones provechosas. Si un banco siempre tuviera garantizada la devolución de su dinero más intereses, sin importar lo que hiciera, el sistema no funcionaría. Imagina que yo entrara en la sucursal más próxima del Banco Real de Escocia y les dijera: "Sabéis, me han dado un buen soplo para las carreras. ¿Creéis que me podríais prestar un par de millones de libras?". Evidentemente se reirían de mí. Pero eso es porque saben que si mi caballo no gana no tendrían manera de recuperar su dinero. Pero imagina que hubiera alguna ley que les garantizara recuperar su dinero sin importar qué pasara, incluso si ello significara, no sé, vender a mi hija como esclava o mis órganos para trasplantes. Bueno, en tal caso, ¿por qué no? ¿Para qué molestarse en esperar que aparezca alguien con un plan viable para fundar una lavandería o algo similar? Básicamente ésa es la situación que creó el FMI a escala mundial, y es la razón de que todos esos bancos estuvieran deseosos de prestar miles de millones de dólares a esos criminales, en primer lugar».

No llegué mucho más lejos porque en ese momento apareció un banquero borracho que, tras darse cuenta de que hablábamos de dinero, comenzó a contar chistes acerca de riesgo moral, que de alguna manera no tardaron en convertirse en una historia larga y no especialmente interesante acerca una de sus conquistas sexuales. Me alejé del grupo.

Sin embargo, la frase siguió resonando en mi cabeza durante varios días.

«Uno debe pagar sus deudas».

La razón por la que es tan poderosa es que no se trata de una declaración económica: es una declaración moral. Al fin y al cabo, ¿no trata la moral, esencialmente, de pagar las propias deudas? Dar a la gente lo que le toca. Aceptar las propias responsabilidades. Cumplir con las obligaciones con respecto a los demás como esperaríamos que los demás las cumplieran hacia nosotros. ¿Qué mejor ejemplo de eludir las propias responsabilidades que renegar de una promesa, o

rehusar pagar una deuda?

Me di cuenta de que era esa aparente evidencia la que la hacía tan insidiosa. Era el tipo de frase que hacía parecer blandas y poco importantes cosas terribles. Puede sonar fuerte, pero es difícil no albergar sentimientos intensos hacia asuntos como éstos cuando uno ha comprobado sus efectos secundarios. Y yo lo había hecho. Durante casi dos años viví en las tierras altas de Madagascar. Poco antes de que yo llegara había habido un brote de malaria. Se trataba de un estallido especialmente virulento, porque muchos años atrás la malaria se había erradicado de las tierras altas de Madagascar, de modo que, tras un par de generaciones, la gente había perdido su inmunidad. El problema era que costaba dinero mantener el programa de erradicación del mosquito, pues exigía pruebas periódicas para comprobar que el mosquito no comenzaba a reproducirse de nuevo, así como campañas de fumigación si se descubría que lo hacía. No mucho dinero, pero debido a los programas de austeridad impuestos por el FMI, el gobierno había tenido que recortar el programa de monitorización. Murieron diez mil personas. Me encontré con madres llorando por la muerte de sus hijos. Uno puede pensar que es difícil argumentar que la pérdida de diez mil vidas humanas está realmente justificada para asegurarse de que Citibank no tuviera pérdidas por un préstamo irresponsable que, de todas maneras, ni siquiera era importante en su balance final. Pero he aquí a una mujer perfectamente decente, una mujer que trabajaba en una fundación caritativa, nada menos, que pensaba que era evidente. Al fin y al cabo, debían el dinero, y uno ha de pagar sus deudas.

* * *

Durante las semanas siguientes la frase seguía acudiendo a mi pensamiento. ¿Por qué la deuda? ¿Qué hace que este concepto sea tan extraordinariamente poderoso? La deuda de los consumidores es la sangre de nuestra economía. Todos los estados-nación modernos están construidos sobre la base del gasto deficitario. La deuda se ha erigido en tema central de la política internacional. Pero nadie parece saber exactamente qué es ni qué pensar de ella.

El mismo hecho de que no sepamos qué es la deuda, la propia flexibilidad del concepto, es la base de su poder. Si algo enseña la historia, es que no hay mejor manera de justificar relaciones basadas en la violencia, para hacerlas parecer éticas, que darles un nuevo marco en el lenguaje de la deuda, sobre todo porque inmediatamente hace parecer que es la víctima la que ha hecho algo mal. Los mañosos comprenden perfectamente esto. También los comandantes de los ejércitos invasores. Durante miles de años los violentos han sabido convencer a sus víctimas de que les deben algo. Como mínimo, que «les deben sus vidas», una frase hecha, por no haberlos matado.

Hoy en día, por ejemplo, la agresión militar está tipificada como crimen contra

la humanidad, y los tribunales internacionales, cuando se los convoca, suelen exigir a los agresores el pago de una compensación. Alemania tuvo que pagar enormes indemnizaciones tras la Primera Guerra Mundial, e Irak aún está pagando a Kuwait por la invasión militar de Saddam Hussein en 1990. Sin embargo, la deuda del Tercer Mundo, la de países como Madagascar, Bolivia y Filipinas, parece funcionar de manera exactamente opuesta. Los países deudores del Tercer Mundo son casi exclusivamente naciones que en algún momento fueron atacadas y conquistadas por las potencias europeas, a menudo las potencias a las que deben el dinero. En 1895, por ejemplo, Francia invadió Madagascar, depuso el gobierno de la entonces reina Ranavalona III y declaró el país colonia francesa. Una de las primeras cosas que hizo el general Gallieni tras la «pacificación», como les gustaba llamarla, fue imponer pesados impuestos a la población malgache, en parte para poder pagar los gastos generados por haber sido invadidos, pero también, dado que las colonias tenían que ser autosuficientes, para sufragar los costes de la construcción de vías férreas, carreteras, puentes, plantaciones y demás infraestructuras que el régimen francés deseaba construir. A los contribuyentes malgaches nunca se les preguntó si querían aquellas vías férreas, carreteras, puentes, y plantaciones, ni se les permitió opinar acerca de cómo y dónde se construían[1]. Al contrario: durante el siguiente medio siglo, la policía y el ejército francés masacraron a un buen número de malgaches que se opusieron con demasiada fuerza al acuerdo (más de medio millón, según algunos informes, durante una revuelta en 1947). Madagascar nunca ha causado un daño comparable a Francia. Pese a ello, desde el principio se dijo a los malgaches que debían dinero a Francia, y hasta hoy en día se mantiene a los malgaches en deuda con Francia, y el resto del mundo acepta este acuerdo como algo justo. Cuando la «comunidad internacional» percibe algún problema moral es cuando el gobierno de Madagascar se muestra lento en el pago de sus deudas.

Pero la deuda no es sólo la justicia del vencedor; puede ser también una manera de castigar a ganadores que no se suponía que debieran ganar. El ejemplo más espectacular de esto es la historia de la República de Haití, el primer país pobre al que se colocó en un estado de esclavitud mediante deuda. Haití era una nación fundada por antiguos esclavos de plantaciones que cometieron la temeridad no sólo de rebelarse, entre grandes declaraciones de derechos y libertades individuales, sino también de derrotar a los ejércitos que Napoleón envió para devolverlos a la esclavitud. Francia clamó de inmediato que la nueva república le debía 150 millones de francos en daños por las plantaciones expropiadas, así como los gastos de las fallidas expediciones militares, y todas las demás naciones, incluido Estados Unidos, acordaron imponer un embargo al país hasta que pagase la deuda. La suma era deliberadamente imposible (equivalente a unos 18.000 millones de dólares actuales) y el posterior embargo consiguió que el nombre de Haití se convirtiera en sinónimo de deuda, pobreza y miseria humana desde entonces[2].

A veces, sin embargo, la deuda parece significar exactamente lo opuesto. Comenzando en la década de 1980, Estados Unidos, que insistió en los estrictos términos para el pago de la deuda del Tercer Mundo, acumuló deudas que dejaban en ridículo a las del Tercer Mundo sumadas, debidas sobre todo a gastos militares. La deuda exterior estadounidense, sin embargo, toma la forma de bonos del tesoro en poder de inversores institucionales en países (Alemania, Japón, Corea del Sur, Taiwán, Tailandia, los países del Golfo) que son, muchas veces, de facto, protectorados estadounidenses, cubiertos de bases militares estadounidenses llenas de armas y equipamiento pagados con ese mismo gasto deficitario. Esto ha cambiado un poco ahora que China ha entrado en el juego (China es un caso especial, por razones que se explicarán más tarde), pero no demasiado: incluso China se da cuenta de que, al poseer tantos bonos del tesoro estadounidenses, se ha puesto a merced de los intereses de Estados Unidos, y no al revés.

Así pues, ¿cuál es el estatus de todo este dinero continuamente inyectado en el tesoro estadounidense? ¿Se trata de préstamos? ¿De tributos? En el pasado, a las potencias militares capaces de mantener bases fuera de su territorio nacional se las solía llamar «imperios», y los imperios solían exigir regularmente tributos a los pueblos sujetos. El gobierno estadounidense, por supuesto, insiste en que no es un imperio, aunque uno puede fácilmente argumentar que la única razón por la que insiste en tratar estos pagos de «préstamos» y no de «tributos» es precisamente negar lo que está pasando.

Lo cierto es que, a lo largo de la historia, a ciertos tipos de deuda, y a ciertos tipos de deudor, se los ha tratado de manera diferente que a otros.

En la década de 1720, una de las cosas que más escandalizaron a los británicos, cuando se hicieron públicas en la prensa las condiciones de vida en las cárceles de deudores, fue el hecho de que estas cárceles solían estar divididas en dos secciones. Los internos aristocráticos, que vivían su corta estancia en las cárceles de Fleet o Marshalsea como algo snob, tenían criados con librea, bebían vino y recibían visitas habituales de prostitutas. En la «zona de los comunes», los empobrecidos deudores estaban encadenados, apiñados en diminutas celdas, «cubiertos de mugre y alimañas», como rezaba un informe, «y morían, sin que nadie se apiadase, de hambre y tifus»[3].

En cierta manera se puede contemplar la situación económica del mundo actual como una versión a mayor escala de lo mismo: en este caso, EEUU sería el deudor de lujo y Madagascar el deudor pobre muriendo de inanición en la celda de al lado, mientras los criados del deudor de lujo le aseguran que sus problemas se deben a su propia irresponsabilidad.

Y hay algo más fundamental en juego aquí, una cuestión incluso filosófica que haríamos bien en considerar. ¿Qué diferencia hay entre un gánster que desenfunda un arma y te exige mil dólares como «protección» y el mismo gánster desenfundando un

arma y exigiendo que le des un «préstamo» de mil dólares? Como es obvio, en gran manera, ninguna. Pero en cierta manera hay una diferencia. Como en el caso de la deuda estadounidense con Corea o Japón, si el equilibrio de poder cambiara en algún momento; si Estados Unidos perdiera su supremacía militar; si el gánster perdiera a sus esbirros, su «préstamo» podría comenzar a tratarse de manera muy diferente. Podría convertirse en una auténtica responsabilidad. Pero el elemento crucial parecería seguir siendo el arma.

Hay un viejo número de vodevil que trata el mismo tema de manera incluso más elegante. Aquí está, en una versión mejorada por Steve Wright:

> El otro día paseaba por la calle con un amigo cuando un tipo con una pistola sale de un callejón y grita: «¡manos arriba!». Conforme saco mi cartera pienso: «esto no debería ser una ruina total». De modo que saco un poco de dinero, miro a mi amigo y le digo: «¡Eh, Fred, éstos son los cincuenta que te debía!».
>
> El ladrón se ofendió tanto que cogió mil dólares de su propio bolsillo, obligó a Fred a prestármelos a punta de pistola y luego los recuperó.

Analizándolo bien, el tipo de la pistola no tiene por qué hacer nada que no quiera. Pero para conseguir gobernar incluso un régimen basado en la violencia, se necesita establecer algún tipo de reglamento. Estas reglas pueden ser completamente arbitrarias. En cierta manera, ni siquiera importa lo que son.

Al menos, ni siquiera importa al principio. El problema es que, en cuanto uno comienza a hablar de las cosas en términos de deuda, la gente comienza inevitablemente a preguntarse quién debe realmente qué a quién.

Ha habido discusiones en torno a la deuda desde hace al menos cinco mil años. Durante la mayor parte de la historia de la humanidad —al menos, de la historia de los imperios y los Estados— se ha dicho a la mayoría de los seres humanos que eran deudores[4]. Los historiadores, y sobre todo los especializados en historia de las ideas, se han mostrado extrañamente reacios a analizar las consecuencias humanas; sobre todo teniendo en cuenta que esta situación, más que ninguna otra, ha causado continuos ultrajes y resentimientos. Si le dices a la gente que es inferior, raro será que le guste, pero sorprendentemente esto no suele llevar a una revuelta armada. Diles que son potencialmente iguales pero que ellos han fracasado, y que incluso lo que tienen no les pertenece, que no es suyo en justicia, y así seguro que lograrás soliviantarlos. Esto es lo que la historia parece estar enseñándonos. Durante miles de años, la lucha entre ricos y pobres ha tomado en gran parte forma de conflictos entre acreedores y deudores, de discusiones acerca de las ventajas e inconvenientes del pago de intereses, de la servidumbre por deudas, condonaciones, restituciones, recuperaciones, confiscación de ganado, apropiaciones de viñedos y venta de los

hijos del deudor como esclavos. Por la misma razón, durante los últimos cinco mil años, y con una regularidad notable, las insurrecciones populares han comenzado de la misma manera: con la destrucción ritual de los registros de deudas (tablillas, papiros, libros, cualquier forma que tomaran en las diferentes épocas y lugares). Tras ello, los rebeldes solían ir a por los registros de posesión de tierras y los cálculos tributarios. Como el gran clasicista Moses Finley solía decir, todos los movimientos revolucionarios de la Antigüedad tenían un mismo programa: «Cancelar las deudas y redistribuir la tierra»[5].

Nuestra tendencia a olvidar esto es aún más peculiar cuando se tiene en cuenta cuánto de nuestro lenguaje moral y religioso contemporáneo surgió originalmente de estos conflictos. Términos como «ajuste de cuentas» o «redención» son los más obvios, dado que surgen directamente del lenguaje de las antiguas finanzas. En un sentido más amplio, se puede decir lo mismo de «culpa», «libertad», «perdón» e incluso «pecado»[*]. Las discusiones acerca de quién debe realmente qué a quién han jugado un papel esencial en la formación de nuestro vocabulario básico de lo que está bien o mal.

El hecho de que tanto de este lenguaje se formara en discusiones acerca de la deuda ha hecho que este término haya acabado siendo extrañamente incoherente. Al fin y al cabo, para discutir con el rey hay que usar el lenguaje del rey, tengan o no sentido las premisas iniciales.

Por tanto, si uno estudia la historia de la deuda, lo primero que advierte es una profunda confusión moral. Su manifestación más evidente es que casi en todas partes uno se encuentra con que la mayoría de los seres humanos sostiene simultáneamente que 1) devolver un dinero prestado es simplemente un asunto de moralidad, y que 2) todo aquel que tenga por costumbre prestar dinero es malvado.

Cierto es que las opiniones en torno a este punto suelen ir variando en un sentido y otro. Una posibilidad extrema puede ser la situación que encontró el antropólogo francés Jean-Claude Galey en una región oriental de la cordillera del Himalaya, donde hasta hace tan poco como la década de 1970 las personas de las castas inferiores («los vencidos», pues se los creía descendientes de una población siglos atrás conquistada por la casta entonces propietaria de las tierras) vivían en una situación de dependencia permanente basada en la deuda. Sin tierras y sin dinero, se veían obligados a pedir préstamos de los terratenientes simplemente para poder comer (no gracias al dinero, pues las sumas eran mínimas, sino porque se suponía que los deudores pobres debían pagar los intereses en forma de trabajo, lo que significaba que al menos se les proporcionaba comida y abrigo mientras limpiaban las letrinas de sus acreedores y rehacían los tejados de sus casas). Para los «vencidos» (como para la mayor parte del mundo, en realidad) los mayores gastos de su vida eran los casamientos y los funerales. Requerían una buena cantidad de dinero, que siempre debía pedirse prestado. En tales casos era una práctica habitual,

explica Galey, que los acreedores de clase alta exigieran a una hija como garantía. A menudo, cuando un hombre pobre pedía dinero prestado para la boda de su hija, la novia misma pasaba a ser la garantía. Se esperaba que tras la noche de bodas la novia fuera a la casa del prestamista, pasara allí con él algunos meses como su concubina y, una vez él se hubiera aburrido de ella, fuese enviada a un campamento minero cercano, donde pasaría uno o dos años trabajando como prostituta para pagar la deuda contraída por su padre. Una vez pagada ésta, regresaría a casa de su esposo y comenzaría su vida de casada[6].

Este sistema parece chocante, incluso un ultraje, pero Galey no informa de que hubiera un sentimiento de injusticia extendido. Todos parecían creer que era simplemente como funcionaban las cosas. Tampoco había mucha preocupación entre los brahmanes locales, que eran los jueces definitivos en temas de moralidad (aunque esto no es muy sorprendente, pues muy a menudo los propios prestamistas eran los brahmanes).

Por supuesto, incluso en este caso es difícil saber qué decía la gente a puerta cerrada. Si un grupo de rebeldes maoístas tomaran de repente el control de la zona (hay varios de estos grupos operando en esta parte rural de la India) y decidieran buscar y reunir a los usureros del lugar para llevarlos a juicio, seguramente oiríamos todo tipo de opiniones.

Aun así, lo que describe Galey representa, como decía, una posibilidad extrema: una en la que los propios usureros son la autoridad moral definitiva. Comparemos esto con, digamos, la Francia medieval, en que el estatus moral de los prestamistas se encontraba seriamente cuestionado.

La Iglesia católica había prohibido siempre el préstamo de dinero con intereses, pero las reglas a menudo caían en desuso, lo que causaba campañas de sermones por parte de la Iglesia, que enviaba frailes mendicantes de ciudad en ciudad advirtiendo a los usureros de que, a menos que se arrepintieran y restituyeran totalmente lo que habían sacado a sus víctimas, irían con toda seguridad al infierno.

Estos sermones, de los que se han conservado muchos, están llenos de terroríficas historias acerca del juicio divino a los usureros impenitentes: historias de hombres ricos derribados por la locura o por terribles enfermedades, encantados por los fantasmas de las serpientes o demonios que pronto devorarían su carne. En el siglo XII, en que este tipo de campañas alcanzó su auge, se comenzaron a aplicar sanciones más directas. El papado envió instrucciones a las parroquias locales para excomulgar a los usureros; no se les permitiría recibir los sacramentos y sus cuerpos no podrían ser enterrados en suelo sagrado bajo ningún concepto. Un cardenal francés, Jacques de Vitry, escribió alrededor de 1210 la historia de un prestamista especialmente influyente, cuyos amigos intentaron presionar al sacerdote de la parroquia para que se saltara las reglas y permitiera que se le enterrara en suelo sagrado:

> Como los amigos del usurero muerto eran muy insistentes, el sacerdote cedió a sus presiones y dijo: «Carguemos su cuerpo en un burro, y veamos cuál es la voluntad del Señor con respecto a su cuerpo. Allí donde lo lleve el burro, sea una iglesia, un cementerio o cualquier otro sitio, allí lo enterraremos». Colocaron su cuerpo sobre el burro, que, sin desviarse ni a derecha ni a izquierda, lo llevó directamente a las afueras de la ciudad, al sitio en que se colgaba a los ladrones en la horca, y con un fuerte brinco, arrojó el cadáver al estiércol bajo el patíbulo[7].

Si se repasa la literatura mundial, es casi imposible hallar una representación simpática de un prestamista (o, en cualquier caso, de un prestamista profesional, que por definición implica que carga intereses). No estoy seguro de que haya ninguna otra profesión (¿los verdugos?) con una imagen tan sólidamente negativa. Es especialmente notable cuando se tiene en cuenta que, a diferencia de los verdugos, los prestamistas se suelen encontrar entre las personas más ricas y poderosas de sus comunidades. Sin embargo, la propia palabra «usurero» evoca imágenes de dinero sangriento, libras de carne, venta de almas y, detrás de todo ello, el Diablo, a menudo representado como un tipo de usurero, un perverso contable con sus libros y anotaciones, o, en todo caso, como la figura junto al usurero, pasando el tiempo hasta cobrarse el alma del villano que, por su propia profesión, ha hecho un trato con el Infierno.

A lo largo de la historia sólo ha habido dos maneras eficaces de que el prestamista se sacudiera de encima el oprobio: pasar la responsabilidad a una tercera persona o insistir en que el deudor es incluso peor. En la Europa medieval, por ejemplo, los terratenientes solían utilizar el primer enfoque, empleando a judíos como subordinados. Muchos incluso hablaban de «sus» judíos, es decir, los judíos bajo su protección personal, aunque en la práctica esto suponía que primero denegaban a los judíos la posibilidad de ganarse la vida con nada que no fuera la usura (lo que garantizaba que se los detestara) y periódicamente se volvían contra ellos, asegurando que eran criaturas detestables, y haciéndose con su dinero. El segundo enfoque es, por supuesto, mucho más frecuente. Pero suele llevar a la conclusión de que ambas partes en un préstamo son culpables por igual; todo el asunto es un negocio poco honrado y, con toda seguridad, ambas partes son objeto de condena.

Otras tradiciones religiosas tienen perspectivas diferentes. En los códigos legales de la India medieval no sólo los préstamos con interés eran permitidos (la principal estipulación era que los intereses no superaran la cantidad original) sino que se enfatizaba a menudo que un deudor que no pagara renacería en su siguiente vida como sirviente en la casa de su acreedor (o, en códigos posteriores, como su mula o buey). En muchas ramas del budismo aparece la misma actitud tolerante hacia

el prestamista y las advertencias kármicas hacia los deudores. Incluso así, en cuanto los usureros empezaban a ir demasiado lejos, comenzaban a aparecer los mismos tipos de historias halladas en Europa. Un autor del Japón medieval cuenta una (insiste en que es una historia real) acerca del terrorífico destino de Hiromushime, la mujer de un rico gobernador de distrito alrededor del año 776. Mujer excepcionalmente codiciosa,

> añadía agua al vino de arroz que vendía y gracias a este sake diluido obtenía grandes ganancias. Para prestar algo a alguien medía con una copa muy pequeña, pero para pedirlo de vuelta, una taza muy grande. Cuando prestaba arroz su balanza registraba porciones muy pequeñas, pero cuando se le devolvía era en grandes cantidades. Los intereses que imponía eran tremendos, a menudo diez o incluso cien veces la cantidad original. Era inflexible para cobrar sus deudas, y nunca mostraba piedad. Debido a esto había muchas personas en constante estado de ansiedad; abandonaban sus hogares para alejarse de ella y acababan vagabundeando por otras provincias[8].

Tras su muerte, los monjes rezaron sobre su ataúd sellado durante siete días. El séptimo día, su cuerpo recobró vida misteriosamente.

> Quienes acudieron a verla se encontraron con un hedor indescriptible. De cintura hacia arriba se había convertido en un buey, con cuernos de diez centímetros saliendo de su frente. Sus manos se habían convertido en pezuñas de buey; sus uñas resquebrajadas hasta parecer el empeine de la pezuña. Sin embargo, de cintura para abajo su cuerpo era humano. Aborrecía el arroz y prefería comer hierba. En lugar de comer, rumiaba. Se tendía desnuda sobre sus propios excrementos[9].

Los vagabundos regresaron. Avergonzada por la culpa, la familia de la difunta realizaba intentos desesperados de comprar el perdón, cancelando todas las deudas que todo el mundo hubiera contraído con ella, donando gran parte de sus riquezas a obras religiosas. Finalmente, el monstruo murió piadosamente.

El autor, él mismo un monje, creía que la historia representaba un claro caso de reencarnación prematura, con la mujer castigada por el karma a causa de violar aquello «que es a la vez razonable y correcto». Su problema era que las escrituras budistas, en la medida en que trataban el asunto, no proporcionaban un precedente.

Habitualmente eran los deudores los que renacían como bueyes, no los acreedores. Como resultado, a la hora de explicar la moraleja de la historia, su

exposición acaba siendo decididamente confusa:

> Es como reza un Sutra: «Cuando no devolvemos lo que pedimos prestado, lo pagamos convirtiéndonos en un caballo o un buey». «El deudor es como un esclavo; el acreedor, como un amo». O «un deudor es como un faisán; su acreedor, como un halcón». Si te encuentras en situación de realizar un préstamo, no cargues demasiada presión sobre el deudor para que te lo devuelva. Si lo haces, renacerás como un caballo o un buey para trabajar para aquel que te debía, y devolverás muchas veces el precio[10].

De modo que ¿quién será? No pueden acabar ambos a la vez convertidos en animales en el establo de la otra parte.

Todas las grandes tradiciones religiosas parecen colisionar contra este dilema de una u otra manera. Por una parte, en la medida en que las relaciones humanas implican deudas, todas están moralmente comprometidas. Ambas partes son probablemente culpables de algo sólo por entrar en este tipo de relación; como mínimo ambas corren un cierto riesgo de convertirse en culpables si el pago se demora.

Por otra parte, cuando alguien actúa como si «no debiera nada a nadie», no estamos describiendo precisamente a un dechado de virtudes. En el mundo secular, la moral consiste en gran manera en cumplir nuestras obligaciones para con los demás, y tenemos la tozuda tendencia a considerar estas obligaciones como deudas. Los monjes quizá puedan resolver el dilema al desentenderse completamente del mundo, pero los demás parecemos condenados a vivir en un universo que no tiene demasiado sentido.

* * *

La historia de Hiromushime ilustra a la perfección el impulso de devolver la acusación al acusador: al igual que en la historia acerca del usurero y el burro, el énfasis en los excrementos, los animales y la humillación tiene un claro significado de justicia poética, con el acreedor obligado a experimentar los mismos sentimientos de desgracia y humillación que se hace sentir a los deudores. Es una manera mucho más vívida y visceral de hacer la misma pregunta: «¿quién debe realmente qué a quién?».

Es también un ejemplo perfecto de cómo en el momento en que uno se pregunta «¿quién debe realmente qué a quién?», ha comenzado a adoptar el lenguaje del acreedor. Así como, si no pagamos nuestras deudas, «lo pagamos convirtiéndonos en un caballo o un buey», de igual manera, si se es un acreedor poco razonable, se tendrá que «pagar» por ello. Incluso la justicia kármica puede reducirse, de esta

manera, al lenguaje de un contrato.

Aquí llegamos al punto central de este libro: ¿qué significa exactamente decir que nuestro sentido de la moral y la justicia se reduce al lenguaje de un contrato económico? ¿Qué significa que reducimos nuestras obligaciones morales a deudas? ¿Qué cambia cuando unas se convierten en las otras? ¿Y cómo hablar acerca de ellas cuando nuestro lenguaje está tan modelado por el mercado? A un primer nivel, la diferencia entre una obligación y una deuda es sencilla y obvia: una deuda es la obligación de pagar una cierta suma de dinero. Por ello una deuda, a diferencia de cualquier otro tipo de obligación, se puede cuantificar con precisión. Esto permite que las deudas sean sencillas, frías e impersonales, lo que, a su vez, permite que sean transferibles. Si uno debe un favor, o la propia vida, a otro ser humano, se lo debe específicamente a esa persona. Pero si uno debe cuarenta mil dólares a un 12 por ciento de interés, en realidad no importa quién es el acreedor. Tampoco ninguna de las dos partes ha de pensar demasiado en qué necesita, quiere o es capaz de hacer la otra parte, cosa que sí harían si lo que se debiera fuera un favor, respeto o gratitud. No es necesario calcular los efectos humanos: sólo es necesario calcular el monto, los balances, penalizaciones y tipos de interés. Si acabas teniendo que abandonar tu casa y vagabundear por otras provincias; si tu hija acaba trabajando de prostituta en un campamento minero… bueno, es una lástima, pero para el acreedor es secundario. El dinero es el dinero, y un trato es un trato.

Desde este punto de vista, el factor crucial, y un tema que se explorará a fondo en estas páginas, es la capacidad del dinero de convertir la moralidad en un asunto de impersonal aritmética, y al hacerlo, justificar cosas que de otra manera nos parecerían un ultraje o una obscenidad. El factor violencia, que he enfatizado hasta ahora, puede parecer secundario. La diferencia entre una «deuda» y una mera obligación moral no es la presencia o ausencia de hombres armados que puedan ejecutar la obligación confiscando las posesiones del deudor o amenazar con romperle las piernas. Es sencillamente que un acreedor posee los medios para especificar numéricamente y con precisión cuánto se le debe.

Sin embargo, cuando uno mira un poco más de cerca, descubre que ambos elementos (la violencia y la cuantificación) están íntimamente ligados. Lo cierto es que es casi imposible hallar uno sin el otro. Los usureros franceses tenían poderosos amigos y mecenas, capaces de intimidar incluso a las autoridades eclesiásticas. Si no, ¿cómo podrían haber recaudado deudas que eran técnicamente ilegales? Hiromushime no se comprometía para nada con sus deudores («nunca mostraba piedad») pero claro, su marido era el gobernador. No tenía por qué mostrar piedad. Pero los que no poseemos un ejército de hombres armados no podemos permitirnos ser tan rigurosos.

La manera en que la violencia, o la amenaza de violencia, convierte las relaciones humanas en matemáticas surgirá una y otra vez en las páginas de este

libro. Es la fuente definitiva de confusión moral que parece flotar sobre todo lo que rodea a la deuda. Los dilemas resultantes parecen tan viejos como la propia civilización. Podemos observar el proceso en los más tempranos registros de la antigua Mesopotamia; halla su primera expresión filosófica en los *Vedas*; reaparece en interminables formas a lo largo de la historia, y yace bajo el tejido básico de las instituciones actuales: Estado y mercado, nuestras concepciones más básicas de la naturaleza de la libertad, la moralidad, lo social, todo ello moldeado por una historia de guerras, conquistas y esclavitud en maneras que ya no somos capaces siquiera de concebir porque ya no somos capaces de imaginar las cosas de otra manera.

* * *

Hay razones evidentes por las que estamos en un momento especialmente importante para reexaminar la historia de la deuda. En septiembre de 2008 asistimos al comienzo de una crisis financiera que accionó los frenos, chirriando, de casi toda la economía mundial. En ciertas maneras lo hizo: los barcos dejaron de surcar los océanos, y miles de ellos acabaron en dique seco. Se desmantelaron grúas porque ya no se construían más edificios. Los bancos dejaron prácticamente de conceder préstamos. A la estela de todo esto hubo no sólo rabia y perplejidad generales, sino el comienzo de un auténtico debate público acerca de la naturaleza de la deuda, del dinero y de las instituciones financieras que han acabado teniendo el destino del mundo en sus manos.

Pero eso fue sólo un momento. El debate nunca tuvo lugar.

La razón por la que todo el mundo estaba preparado para un debate así era que la historia que se había contado a todo el mundo durante la última década se había revelado como una inmensa mentira. No hay una manera más agradable de decirlo. Durante años todo el mundo había estado oyendo acerca de toda una horda de nuevas y sofisticadas innovaciones financieras: derivados de crédito y de mercancía, derivados de obligaciones colaterales hipotecarias, valores híbridos, intercambio de deudas, estos nuevos mercados de derivados eran tan increíblemente sofisticados que, según un persistente rumor, una importante compañía de inversiones tuvo que recurrir a astrofísicos para emplear programas tan complejos que los financieros no eran capaces de entenderlos. El mensaje era clarísimo: dejen estas cosas en manos de profesionales. Es imposible que entiendan ustedes esto. Incluso si no le gustan demasiado los profesionales de las finanzas (y pocos estaban dispuestos a mantener que hubiera algo en ellos agradable) si eran algo era capaces; en realidad tan sobrenaturalmente capaces que una supervisión democrática de los mercados financieros era simplemente inconcebible. Incluso un buen número de académicos se lo creyeron. Recuerdo haber asistido a conferencias en 2006 y 2007 en que los teóricos sociales de moda presentaron informes que mantenían que estas nuevas

formas de bursatilización, ligadas a las nuevas tecnologías de la información, presagiaban una inminente transformación de la propia naturaleza del tiempo, de la posibilidad, ¡y de la propia realidad! Recuerdo haber pensado: «¡bobos!». Y lo eran.

Entonces, cuando se aposentó el polvo, resultó que muchas, si no la mayoría de ellas, no habían sido sino estafas muy elaboradas. Consistían en operaciones como vender las hipotecas de familias muy pobres, creadas de tal manera que la falta de pago fuera inevitable; realizando apuestas acerca de cuánto tardarían en dejar de pagar los titulares; empaquetando la hipoteca y la apuesta juntas y vendiéndolo todo a inversores institucionales (en representación, tal vez, de las jubilaciones de los hipotecados) asegurando que darían dinero pasara lo que pasara, y permitiendo a dichos inversores vender e intercambiar los paquetes como si se tratara de dinero; pasando la responsabilidad de pagar la apuesta a un gran conglomerado de aseguradoras que, si se hundieran por el peso de su deuda resultante (lo que a todas luces sucedió), tendrían que ser rescatadas por los contribuyentes (como fueron rescatadas)[11].

En otras palabras, parece una muy elaborada versión de lo que hacían los bancos cuando prestaban dinero a los dictadores de Bolivia y Gabón a finales de los 70: conceder préstamos increíblemente irresponsables a sabiendas de que, cuando se supiera que lo habían hecho, políticos y burócratas saldrían a la carrera para asegurarse de cobrarlos, sin importar cuántas vidas humanas tuvieran que ser destruidas y devastadas para ello.

La diferencia, sin embargo, era que esta vez los banqueros lo estaban haciendo a una escala inconcebible: la suma total de la deuda que habían creado era superior al producto interior bruto de todos los países del mundo sumados, y lanzaron al mundo a una caída en barrena, casi destruyendo el propio sistema.

Ejércitos y policías se armaron y equiparon para combatir los esperados disturbios y protestas, pero éstos no se materializaron. Pero tampoco se materializó ningún cambio en cómo se maneja el sistema. En aquel momento todo el mundo asumió que, con las instituciones definitorias del capitalismo (Lehman Brothers, General Motors, Citibank) derrumbándose, y con todos sus argumentos acerca de una sabiduría superior revelándose falsos, al menos retomaríamos un amplio debate acerca de la naturaleza de la deuda y de las instituciones crediticias. Y no sólo un debate.

Parecía que la mayor parte de los estadounidenses estaba abierta a soluciones radicales. Las encuestas mostraban que una abrumadora mayoría de estadounidenses creían que los bancos no debían ser rescatados, *sin importar las consecuencias económicas*, sino que era a los ciudadanos normales ligados a una mala hipoteca a los que se debía rescatar. Esto es algo extraordinario en Estados Unidos. Desde los días de las colonias los ciudadanos estadounidenses han sido el pueblo menos amable con los deudores. En cierta manera esto es extraño, dado que Estados Unidos

fue colonizado, sobre todo, por deudores fugados, pero se trata de un país en que la idea de que la moralidad consiste en pagar las propias deudas cobra más fuerza que en ningún otro. Durante la época colonial se solía clavar en un poste la oreja de algún deudor. Estados Unidos fue una de las últimas naciones del mundo en adoptar una ley de bancarrota: pese a que la Constitución ya obligaba al gobierno en 1787 a aprobar una, todos los intentos de hacerlo fueron rechazados hasta 1898 por «razones morales»[12]. El cambio fue de los que hicieron época. Por la misma razón, quizá, quienes moderaban el debate en los medios de comunicación y las legislaturas decidieron que no era el momento. El gobierno de Estados Unidos puso una tirita de tres billones de dólares en el problema y nada cambió. Se rescató a los banqueros; pero a los deudores a pequeña escala, salvo alguna escasa excepción, no[13]. Al contrario: en medio de la peor recesión económica desde los años 30, comenzamos a ver un cambio de las tornas en su contra, controlado por las corporaciones financieras que se han dirigido al mismo gobierno que las rescató para exigirle que se aplicara con todo su rigor la ley contra los ciudadanos ordinarios con problemas financieros.

«No es un crimen deber dinero», informa el *Star Tribune* de Minneapolis-St. Paul, «pero se está enviando rutinariamente a la gente a la cárcel por no poder pagar deudas». En Minnesota, «el empleo de órdenes de arresto contra deudores ha crecido un 60 por ciento en los últimos cuatro años, con 845 casos en 2009. En Illinois y el sudoeste de Indiana, hay jueces que envían a deudores a la cárcel por no poder satisfacer pagos de deuda ordenados por tribunales. En casos extremos la gente se queda en la cárcel hasta poder reunir un pago mínimo. En enero [2010] un juez sentenció a un hombre de Kenney, Illinois, a "cárcel indefinida" hasta que reuniera 300 dólares para una deuda de su aserradero»[14].

En otras palabras, estamos retrocediendo hacia un sistema similar a las prisiones por deudas. Entre tanto el debate ha muerto, la rabia popular contra los rescates ha derivado en incoherencia y parecemos ir dando tumbos hacia la próxima gran catástrofe financiera: la única pregunta auténtica parece ser cuándo ocurrirá.

Hemos llegado a un punto en que el propio FMI, que ahora intenta recolocarse como conciencia del capitalismo mundial, ha comenzado a emitir advertencias de que si continuamos por este camino, es muy posible que la próxima vez no haya ningún rescate. La opinión pública simplemente no lo permitirá y, como resultado, todo se hará pedazos. «El FMI advierte de que un segundo rescate "pondrá en peligro la democracia"», reza un reciente titular[15]. (Evidentemente, por «democracia» se refieren a «capitalismo»). Seguramente algo significa que incluso los que se creen responsables de mantener el sistema económico actual, y que hace no muchos años actuaban como si creyeran que el sistema actual iba a durar para siempre vean el apocalipsis por todas partes.

* * *

En este caso, el FMI tiene su parte de razón. Tenemos todas las razones para pensar que estamos al borde de cambios históricos.

Lo cierto es que lo habitual es creer que todo lo que nos rodea es completamente nuevo. En ningún ámbito esto es tan cierto como en el del dinero. ¿Cuántas veces se nos ha dicho que el advenimiento del dinero virtual, la desmaterialización del efectivo en plástico y de los dólares en trocitos de información electrónica nos han conducido a un nuevo mundo financiero sin precedentes? La asunción de que estábamos en ese territorio inexplorado, por supuesto, fue una de las cosas que facilitó que Goldman Sachs, AIG y similares convencieran a la gente de que no estaban preparados para comprender sus flamantes nuevos instrumentos financieros. Pero en cuanto uno sitúa los asuntos en una amplia escala mundial lo primero que aprende es que no hay nada nuevo en el dinero virtual.

En realidad, ésta fue la forma de dinero original. Los sistemas de crédito, los pagos a cuenta, incluso la contabilidad de gastos, todos existieron mucho antes que el dinero. Son cosas tan viejas como la propia civilización. Cierto, también nos damos cuenta de que la historia avanza y retrocede entre periodos dominados por el lingote (en los que se asume que el oro y la plata *son* dinero) y periodos en los que se supone que el dinero es una abstracción, una unidad virtual de contabilidad. Pero históricamente el dinero crédito viene primero, y lo que estamos presenciando hoy es el regreso de concepciones que se habrían considerado de sentido común, digamos, en la Edad Media, o incluso en la antigua Mesopotamia.

No obstante, la historia proporciona pistas fascinantes acerca de lo que podemos esperar. Por ejemplo, en el pasado, las épocas de dinero crédito virtual casi invariablemente implicaban la creación de instituciones diseñadas para evitar que todo se descomponga: para evitar que los prestamistas se asociasen con los políticos y los burócratas para exprimir a todo el mundo, como parece estar sucediendo ahora. Suelen estar acompañadas por la creación de instituciones para proteger a los deudores. La nueva era de dinero crédito en que nos encontramos parece haber comenzado exactamente hacia atrás. Comenzó con la creación de instituciones como el FMI diseñadas para proteger no a los deudores, sino a los acreedores. Sin embargo, en la escala histórica en que hablamos aquí, una o dos décadas no son nada. No tenemos gran idea de qué esperar.

* * *

Este libro es, pues, una historia de la deuda, pero emplea también esa historia para preguntarse cuestiones fundamentales acerca de cómo son o cómo podrían ser el

ser humano y la sociedad, qué debemos a los demás y qué significa realmente esa pregunta. Como resultado, el libro comienza con un intento de desinflar algunos mitos (no sólo el mito del trueque, que se trata en el primer capítulo, sino también mitos rivales acerca de deudas primordiales con los dioses o con el Estado) que de una manera u otra forman la espina dorsal de nuestras concepciones acerca de la naturaleza de la economía y de la sociedad. Desde ese punto de vista de sentido común, Estado y mercado se erigen sobre todo lo demás como principios diametralmente opuestos. La realidad histórica revela, sin embargo, que nacieron juntos y siempre se han encontrado entrelazados. Lo que todas estas concepciones fallidas tienen en común, como veremos, es que tienden a reducir todas las relaciones humanas a intercambios, como si nuestros lazos con la sociedad, e incluso con el cosmos, se pudieran imaginar en los mismos términos que un contrato. Esto lleva a otra cuestión: si no intercambio, ¿qué? En el capítulo 5 comenzaré a contestar esta pregunta a partir de los frutos de la antropología para trazar un esbozo de la base moral de la vida económica; para luego regresar a la cuestión de los orígenes del dinero y demostrar que el principio de intercambio surgió en gran medida como efecto de la violencia: que los orígenes reales del dinero hay que buscarlos en crímenes y recompensas, en guerras y esclavitud, honor, deuda y redención.

A su vez, esto nos da la oportunidad de comenzar, en el capítulo 8, una historia de los últimos cinco mil años de deuda y crédito, con sus grandes alternancias entre épocas de dinero virtual y físico. Muchos de nuestros descubrimientos son completamente inesperados: de los orígenes de las modernas concepciones de los derechos y libertades en antiguas leyes de esclavitud a los orígenes del capital inversor en el budismo de la China medieval, al hecho de que muchos de los argumentos más famosos de Adam Smith parecen haber sido plagiados de las obras de teóricos del libre mercado de la Persia medieval (una historia, por cierto, que posee implicaciones muy interesantes de cara a comprender el atractivo del islam político). Todo esto prepara el escenario para un enfoque nuevo a los últimos quinientos años, dominados por imperios capitalistas, y nos permite al menos comenzar a preguntarnos qué está en juego hoy en día.

Durante mucho tiempo pareció haber un consenso general acerca de que ya no podíamos formularnos Grandes Cuestiones. Cada vez más, parece que no tenemos otra opción.

Capítulo 2

El mito del trueque

Para toda pregunta sutil y complicada hay siempre una respuesta perfectamente sencilla y directa, que está equivocada.
H. L. Mencken

¿Qué diferencia hay entre una mera obligación, el sentimiento de que uno debe comportarse de una determinada manera, o incluso que uno debe algo a alguien, y una *deuda*, hablando correctamente? La respuesta es sencilla: dinero. La diferencia entre una deuda y una obligación es que la deuda se puede cuantificar con precisión. Esto requiere dinero.

No sólo es el dinero lo que hace que esto sea posible: dinero y deuda aparecen en escena exactamente al mismo tiempo. Algunos de los primeros documentos escritos que han llegado hasta nosotros son tablillas mesopotámicas con registros de créditos y débitos, raciones entregadas por templos, dinero adeudado por el arrendamiento de tierras de los templos, todos con valores especificados con precisión en cereales y plata. Algunas de las obras más antiguas de filosofía moral, a su vez, reflexionan sobre qué significa imaginar la moralidad como deuda, es decir, en términos económicos.

Así pues, una historia de la deuda es necesariamente una historia del dinero, y la manera más fácil de comprender el papel jugado por la deuda en la sociedad humana es, sencillamente, seguir las formas que ha adoptado el dinero, y las maneras en que se ha empleado, a lo largo de los siglos, así como los inevitables debates acerca de lo que esto significa. Aun así, es, por definición, una historia del dinero muy diferente de aquella a la que estamos acostumbrados. Cuando los economistas hablan de los orígenes del dinero, por ejemplo, la deuda es siempre una idea secundaria. Primero viene el trueque, luego el dinero; el crédito sólo se desarrolla después. Incluso si se consultan libros sobre la historia del dinero de, pongamos, Francia, la India o China, lo que se obtiene no es sino una historia de la acuñación, sin apenas discusiones acerca de los términos de créditos. Durante casi un siglo los antropólogos hemos estado señalando que hay algo erróneo en esta imagen.

La versión económico-histórica estándar tiene poco que ver con nada de lo que observamos cuando examinamos cómo se lleva a cabo realmente la vida económica, en comunidades y mercados reales, en casi cualquier lugar, donde es mucho más probable ver que todo el mundo debe a todo el mundo de una docena de maneras

diferentes, y que la mayoría de las transacciones se llevan a cabo sin uso de moneda.

¿Por qué la discrepancia?

En parte se debe a la naturaleza de la prueba: las monedas se conservan en el registro arqueológico; las condiciones de los créditos, rara vez. Aun así, el problema es más profundo. La existencia de crédito y deuda ha sido siempre algo así como un escándalo para los economistas, dado que es casi imposible creerse que quienes prestan y toman prestado dinero actúan motivados por razones puramente económicas (por ejemplo, que un préstamo a un extraño sea lo mismo que un préstamo a un sobrino); parece importante, por tanto, comenzar la historia del dinero en un mundo en el que se han eliminado completamente créditos y deudas. Antes de poder aplicar las herramientas de la antropología para reconstruir la verdadera historia del dinero, necesitamos comprender qué es lo que no funciona en la historia convencional.

Los economistas suelen citar tres funciones para el dinero: medio de intercambio, unidad de contabilidad y almacenamiento de valor. Todos los libros de texto económicos otorgan al primero el papel principal. He aquí un extracto bastante típico de *Economics*, por Case, Fair, Gartner y Heather[*] (1996):

> El dinero es vital para el funcionamiento de una economía de mercado. Imagínese cómo sería la vida sin él. La alternativa a la economía monetaria es el trueque: gente intercambiando bienes y servicios directamente por otros bienes y servicios en lugar de hacerlo mediante dinero.
>
> ¿Cómo funciona un sistema de trueque? Supongamos que desea usted cruasanes, huevos y zumo de naranja para el desayuno. En lugar de ir al colmado y comprar todo esto con dinero, debería hallar a alguien que tenga estos bienes y desee negociar. Y usted debería tener algo que tanto el panadero como los proveedores de naranjas y huevos quieran. Tener sólo lápices para intercambiar no le servirá si el panadero y los proveedores de naranjas y huevos no quieren lápices.
>
> Un sistema de trueque requiere una doble coincidencia de necesidades de mercado para tener lugar. Es decir, para efectuar el intercambio no sólo necesito hallar a quien tenga lo que deseo, sino que esa persona ha de desear lo que yo tengo. Allá donde la gama de productos intercambiables es pequeña, como en economías relativamente poco sofisticadas, no es difícil encontrar con quién hacer negocio, y a menudo se usa el trueque[1].

Este último punto es cuestionable, pero está escrito de manera tan vaga que resulta difícil probar lo contrario.

> En una sociedad compleja con muchos bienes, el trueque implica un

> esfuerzo intolerable. Imagine buscar a la gente que produce todo lo que usted compra habitualmente en el colmado, y que deseen aceptar los bienes que usted tiene a cambio de los suyos.
>
> Un medio de intercambio (o modo de pago) acordado elimina limpiamente el problema de la doble coincidencia de necesidades[2].

Es importante enfatizar que no se presenta como algo que realmente ocurrió sino como un ejercicio puramente hipotético. «Para comprobar que la sociedad se beneficia de un medio de intercambio», escriben Begg, Fischer y Dornbuch (*Economía*, 2005) «imagine una economía de trueque». «Imagine las dificultades que tendría hoy en día», escriben Maunder, Myers, Wall y Miller (*Economics Explained*, 1991), «si tuviera que intercambiar su trabajo por los frutos del trabajo de alguna otra persona». «Imagine», escriben Parkin y King (*Economics*, 1995), «que tiene usted gallinas, pero quiere rosas»[3]. Se pueden multiplicar indefinidamente los ejemplos. Casi todos los libros de texto de economía empleados hoy en día solucionan el problema de la misma manera. Históricamente, dicen, sabemos que hubo un tiempo en que no existía el dinero. ¿Cómo sería? Bueno, imaginémonos una economía parecida a la de hoy en día, sólo que sin dinero. ¡Habría sido muy incómodo! Con toda seguridad la gente inventó el dinero por una mayor eficacia.

Para los economistas, la historia del dinero siempre empieza con el mundo fantástico del trueque. El problema es localizar este mundo en el espacio y el tiempo: ¿hablamos de los hombres de las cavernas, de los isleños del Pacífico, de la frontera americana? Un libro, escrito por los economistas Joseph Stiglitz y John Driffill, nos lleva a la que parece una imaginaria ciudad de Nueva Inglaterra o del Medio Oeste estadounidense.

> Puede uno imaginar al antiguo granjero trocando con el herrero, el sastre, el dueño del colmado y el médico de la pequeña ciudad. Sin embargo, para que el trueque funcione ha de haber una doble coincidencia de necesidades. Enrique tiene patatas y quiere zapatos; Josué tiene un par de zapatos de sobras y quiere patatas. El intercambio los puede hacer más felices a ambos.
>
> Pero si Enrique tiene leña y Josué no la necesita, el trueque para conseguir los zapatos de Josué exigirá ir a buscar más gente con la esperanza de hacer un intercambio multilateral. El dinero proporciona una manera mucho más sencilla de hacer el intercambio multilateral. Enrique vende su leña a alguien más por dinero y emplea ese dinero en comprarle los zapatos a Josué[4].

Nuevamente tenemos un mundo muy parecido al nuestro, excepto que de algún modo carece de dinero. El resultado carece de sentido: ¿quién pondría un colmado

en un lugar así? ¿Y cómo conseguiría sus suministros? Pero dejemos eso de lado. Hay una sencilla razón para que todo aquel que escriba un libro de texto de economía crea que debe contarnos la misma historia. Para los economistas es, en un sentido muy real, la historia más importante jamás contada. Y es que, por contarla, en el importante año de 1776, Adam Smith, profesor de Filosofía Moral de la Universidad de Glasgow, dio a luz a la disciplina de Economía.

No confeccionó la historia por completo con materiales nuevos: ya en el año 330 a.C., Aristóteles especulaba de manera muy similar en su tratado sobre política. Al principio, sugería, las familias debían haber producido todo lo que necesitaban. De manera gradual algunas se habrían ido especializado; unas en el cultivo del trigo; otras haciendo vino, y luego intercambiándolas[5]. El dinero, concluía Aristóteles, debe de haber surgido de un proceso similar. Pero, al igual que los escolásticos medievales que de tanto en tanto repetían la historia, Aristóteles nunca aclaró cómo[6].

En los años posteriores a Colón, en que aventureros españoles y portugueses barrían el mundo en busca de nuevas fuentes de oro y plata, estas vagas historias desaparecen. Lo cierto es que nadie informó haber encontrado una tierra de trueque. La mayoría de los viajeros de los siglos XVI y XVII a las Indias Occidentales o África asumían que todas las sociedades tenían su propia forma de dinero, dado que todas tenían gobiernos y todos los gobiernos emitían dinero[7].

Adam Smith, por su parte, estaba decidido a desafiar los conocimientos convencionales de su época. Por encima de todo, se oponía a la noción de que el dinero es un invento del gobierno. En esto Smith era el heredero intelectual de la tradición liberal de filósofos como John Locke, quien había sostenido que el gobierno nace por la necesidad de proteger la propiedad privada, y que cuando mejor funciona es cuando se limita a esa función. Smith profundizó en este argumento, insistiendo en que la propiedad, el dinero y los mercados no sólo existieron antes que las instituciones políticas, sino que eran las bases mismas de la sociedad humana. De ello se seguía que, en tanto que, como gobierno, debiera jugar algún papel en asuntos monetarios, éste era el de garantizar la estabilidad de la moneda.

Sólo con tales argumentos podía mantener que la economía es, en sí misma, un campo de investigación humana con sus propias leyes y principios (es decir, alejada de la ética y la política).

Merece la pena exponer el argumento de Smith en detalle porque se trata, como digo, del gran mito fundacional de la disciplina de Economía.

¿Cuál es, comienza por preguntarse, la misma base de la vida económica? Se trata de «cierta propensión en la naturaleza humana, la propensión a trocar, cambiar y permutar unas cosas por otras». Los animales no lo hacen. «Nadie ha visto jamás», observa Smith, «a un perro intercambiar deliberadamente un hueso con otro

perro»[8]. Pero los humanos, si se los deja a su libre albedrío, comenzarán inevitablemente a intercambiar y comparar. Es lo que hacen los humanos. Incluso la lógica y la conversación son en realidad formas de negociación, y como en todo, los humanos siempre buscarán obtener la mayor ventaja, el mayor provecho posible del intercambio[9].

Es este impulso por intercambiar, a su vez, el que da lugar a la división del trabajo, responsable de todos los logros y civilización humanos. Aquí la escena se desplaza a otra de esas lejanas tierras de fantasía de los economistas: parece una mezcla entre la de los indios americanos y la de los pastores nómadas de Asia Central[10]:

> En una tribu de cazadores o pastores una persona fabrica arcos y flechas, por ejemplo, más rápido y con más destreza que los demás. Con frecuencia los intercambia por ganado o por caza con sus compañeros, y al fin se da cuenta de que de esta manera consigue más ganado y carne de venado que si tuviera que ir a cazarlos al campo. Por su propio interés, por tanto, la fabricación de arcos y flechas pasa a ser su principal actividad, y se convierte en algo parecido a un armero. Otro destaca fabricando los marcos y cubiertas de sus tiendas de campaña. Se acostumbra a ser útil a sus compañeros de esa manera, que lo recompensan de la misma manera, con ganado y carne de caza, hasta que al final se da cuenta de que le interesa más dedicarse por completo a este empleo, y convertirse en un carpintero de casas. De igual manera un tercero se convierte en herrero o fundidor; un cuarto, en peletero o curtidor de pieles, parte principal de las ropas de los salvajes…

Tan sólo ahora que tenemos expertos fabricantes de flechas, tiendas de campaña y demás utensilios la gente comienza a darse cuenta de que tiene un problema. Véase cómo, como en tantos ejemplos, tenemos tendencia a pasar de salvajes imaginarios a tenderos de pequeñas ciudades.

> Pero cuando comenzaba a tomar forma la división del trabajo, este poder de intercambio debe de haberse visto frecuentemente impedido o estorbado en sus operaciones. Un hombre, supongamos, posee más cantidad de cierta mercancía de la que necesita, mientras que otro tiene menos. Por consiguiente, el primero debería estar bien dispuesto a vender y el segundo a comprar parte de este sobrante. Pero si se diera que este último no tuviera nada que el primero necesitara, no podría haber ningún intercambio entre ellos. El carnicero tiene en su tienda más carne de la que él puede consumir, y el fabricante de cerveza y el panadero pueden desear comprar parte de ella.

Pero si no tienen nada que ofrecer a cambio.

* * *

> A fin de evitar la incomodidad de tales situaciones, todo hombre prudente, en toda época de la historia, tras el establecimiento de la división del trabajo, debe haber buscado una manera de obtener una cierta cantidad de varios tipos de mercancías, del tipo que creería que pocos estuvieran inclinados a rechazar a cambio del producto de su labor[11].

De modo que inevitablemente todo el mundo se pone a acumular algo que, imaginan, todos los demás querrán. Esto tiene un efecto paradójico, porque en algún momento, en lugar de hacer más barata su mercancía (dado que todo el mundo tiene un poco) la hace más valiosa (pues se convierte, de facto, en moneda):

> Se dice que la sal fue el instrumento común de comercio e intercambios en Abisinia; en ciertas localidades costeras de la India, un tipo de conchas; bacalao seco, en Newfoundland; el tabaco, en Virginia; el azúcar, en algunas de nuestras colonias de las Indias Occidentales; las pieles curtidas en otros países; y me han dicho que incluso en nuestros días hay una aldea escocesa en la que no es infrecuente que la gente lleve clavos a la panadería o a la taberna en lugar de dinero[12].

Por supuesto, con el tiempo, al menos para el comercio a larga distancia, todo acaba en los metales preciosos, dado que son perfectos como moneda, pues son duraderos, fáciles de transportar y se los puede subdividir ilimitadamente en porciones iguales.

> Para este propósito las diferentes naciones han empleado diferentes metales. El hierro era el instrumento común de comercio entre los antiguos espartanos; el cobre, entre los romanos; y el oro y la plata entre todas las naciones ricas y comerciantes.

* * *

Estos metales parecen haber sido empleados, para este propósito, en groseras barras sin ningún tipo de estampación o acuñado.

* * *

El empleo de metales en este estado crudo parece que se vio plagado por dos incomodidades considerables: el primero, el problema del pesado; el segundo, el de la aleación. Con los metales preciosos, en que una mínima diferencia en la cantidad se convierte en una enorme diferencia de precio, poder pesar con la exactitud deseable exigía al menos pesos y escalas muy precisos. El pesado de oro, en especial, es una operación de considerable dificultad[13]…

Es fácil ver hacia dónde lleva esto. Emplear lingotes irregulares de metal es más fácil que trocar, pero ¿no haría más fácil aún las cosas estandarizar las unidades (pongamos por caso, estampar las piezas de metal con designaciones uniformes que garanticen el peso y pureza, en diferentes denominaciones)? Evidentemente sí, y así nace la acuñación. Cierto, el empleo de monedas implicaba que los gobiernos tendrían que intervenir, dado que solían poseer las fábricas de moneda; pero en la versión estándar de la historia, los gobiernos sólo tenían este papel, el de garantizar el suministro de dinero, y tendían a hacerlo mal, dado que a lo largo de la historia, muchos reyes con pocos escrúpulos a menudo han hecho trampas devaluando la moneda, causando inflación y otros tipos de desastres políticos en lo que originariamente era un asunto de simple sentido común económico.

Es evidente que esta historia jugó un papel crucial no sólo en la fundación de la disciplina de Economía, sino en la propia idea de que había algo llamado «economía», que operaba según sus propias reglas, apartada de la moral o de la vida política, y que los economistas podían tomar como su campo de estudios. «La economía» es aquella actividad en que nos abandonamos a nuestra propensión natural a trocar e intercambiar. Seguimos trocando e intercambiando. Siempre lo haremos. El dinero es tan sólo el medio más eficaz.

Economistas como Karl Menger y Stanley Jevons perfeccionaron, posteriormente, detalles de la historia, sobre todo añadiendo varias ecuaciones matemáticas para demostrar que un grupo aleatorio de personas con deseos igualmente aleatorios podía, en teoría, no sólo producir una sola mercancía que emplear como dinero, sino un sistema de precios uniforme. En el proceso también cambiaron todo tipo de impresionante vocabulario técnico (por ejemplo, las

«incomodidades» se convirtieron en «costes de transacción»). Lo más importante, sin embargo, es que en este punto la historia se ha convertido en algo de sencillo sentido común para la mayoría de las personas. Se la enseñamos a los niños en las escuelas y museos. Todo el mundo la conoce. «Hace mucho tiempo había el trueque. Era difícil, de modo que la gente inventó el dinero. Luego se desarrollaron los bancos y los créditos». Conforma, toda ella, una progresión perfectamente sencilla y directa, un proceso de creciente sofisticación y abstracción que ha llevado a la humanidad, de manera lógica e inexorable, del intercambio de colmillos de mastodonte de la Edad de Piedra a la Bolsa, los fondos de inversión libre y los derivados titulizados[14].

Se ha hecho ubicua. Allá donde haya dinero también encontraremos la historia. En una ocasión, en la ciudad de Arivonimamo, en Madagascar, tuve el privilegio de entrevistarme con Kalanoro, un pequeño fantasma que el médium local aseguraba tener encerrado en un cofre en su casa. El espíritu pertenecía al hermano de una importante prestamista local, una horrible mujer llamada Nordine, y para ser sincero, yo era renuente a tener algo que ver con aquella familia, pero algunos de mis amigos insistieron, dado que, al fin y al cabo, se trataba de una criatura de tiempos remotos[*]. La criatura hablaba desde detrás de una pantalla, con una voz espectral, un estremecimiento de ultratumba. Pero lo único de lo que parecía interesarle hablar era de dinero. Finalmente, un tanto harto de la charada, le pregunté: «¿Y qué usabais a modo de dinero antiguamente, cuando estabas vivo?».

La misteriosa voz replicó al instante: «No. No usábamos dinero. Antiguamente intercambiábamos directamente las mercancías, una cosa por la otra».

* * *

La historia, pues, está por todas partes. Es el mito fundacional de nuestro sistema de relaciones económicas. Está tan profundamente arraigado en nuestro sentido común incluso en lugares como Madagascar, que la mayoría de los habitantes del planeta sería incapaz de imaginar cualquier otro posible origen del dinero.

El problema es que no hay pruebas de que alguna vez ocurriera así, y sí un montón de pruebas que sugieren que no.

Durante siglos los exploradores han intentado hallar esta fabulosa tierra del trueque, y nadie ha tenido éxito. Adam Smith ambientó su historia en la Norteamérica de los indígenas; otros prefirieron África o el Pacífico. Al menos se puede aducir que en la época de Smith no había información fiable y disponible acerca de los sistemas económicos de los nativos norteamericanos en las bibliotecas escocesas. Pero hacia mediados de siglo las descripciones de Lewis Henry Morgan de las Seis Naciones Iroquesas ya habían sido ampliamente publicadas, y dejaban claro que las principales instituciones económicas en las naciones iroquesas eran casas comunales

en que se acumulaban la mayoría de los bienes, que los consejos de mujeres distribuían, y nadie intercambiaba puntas de flecha por carne. Los economistas sencillamente ignoraron esta información[15].

Stanley Jevons, por ejemplo, quien en 1871 publicó el que se ha venido a considerar el libro clásico acerca de los orígenes del dinero, tomó sus ejemplos directamente de Smith, con indios intercambiando carne de caza por pieles de alce y castor, en lugar de emplear las descripciones reales de la vida india que dejaban claro que Smith se lo había inventado. Hacia la misma época, misioneros, aventureros y administradores coloniales se extendían por el mundo, muchos transportando copias del libro de Smith, esperando encontrar la tierra del trueque. Nadie la halló jamás. Descubrieron una variedad casi ilimitada de sistemas económicos. Pero hasta el día de hoy nadie ha sido capaz de señalar una parte del mundo en que el modo habitual de transacción económica entre vecinos tome la forma de «te doy veinte gallinas por esa vaca».

La obra antropológica definitiva acerca del trueque, de Caroline Humphrey, de Cambridge, no puede ser más explícita en sus conclusiones: «Nunca se ha descrito un solo ejemplo de economía de trueque, sencillamente, y mucho menos la emergencia de él del dinero; toda la etnografía disponible sugiere que jamás ha habido tal cosa»[16].

Todo esto no quiere decir que el trueque no exista, o que nunca haya sido practicado por el tipo de gente que Smith llamaría «salvajes». Tan sólo significa que casi nunca se ha empleado entre miembros de la misma aldea, como lo imaginó Smith. Suele darse entre pueblos diferentes, incluso entre enemigos. Comencemos con los nambikwara de Brasil. Parecen amoldarse a todos los criterios: son una sociedad sencilla, sin una gran división del trabajo, organizado en pequeños grupos que tradicionalmente constan de, como máximo, un centenar de miembros. De manera ocasional, si un grupo detecta las hogueras de otro grupo en sus proximidades, suele enviar emisarios para acordar un encuentro con fines de negociación. Si se acepta la oferta, primero esconden a sus mujeres y niños en los bosques, y luego invitan a los hombres del otro grupo a su campamento. Cada grupo tiene un jefe; cuando todos están ya reunidos, cada jefe pronuncia un discurso formal alabando a la otra parte y menospreciando la suya; todos dejan sus armas para cantar y bailar juntos —aunque se trata de una danza que imita una confrontación armada—. Entonces los individuos de cada grupo se acercan a los del otro para negociar:

> Si un individuo quiere un objeto lo toma alabando lo bonito o bueno que es. Si un hombre valora un objeto y pide mucho a cambio, en lugar de decir que es muy valioso dice que no es bueno, expresando así su deseo de quedárselo. «Esta hacha no es buena, es vieja y está mellada», dirá refiriéndose a su hacha, que el otro desea.

> Esta discusión se realiza en un tono de voz airado hasta que se llega a un acuerdo. Cuando se llega al acuerdo, cada uno arranca el objeto de las manos del otro. Si un hombre ha trocado su collar, en lugar de quitárselo y dárselo al otro, es aquél el que ha de quitárselo con una exhibición de fuerza. Las discusiones, que suelen acabar en pelea, surgen cuando una de las partes se adelanta y se apropia del objeto antes de que el otro haya acabado de discutir[17].

Todo el asunto concluye con un gran festín en que las mujeres reaparecen, aunque esto también puede causar problemas, pues entre la música y la alegría se dan amplias oportunidades para la seducción[18]. Esto lleva a veces a peleas por celos. A veces muere gente.

El trueque, pues, con todos sus elementos festivos, se lleva a cabo entre personas que de otra manera serían enemigos, y que estaban a un paso de la guerra directa y (si hemos de creer al etnógrafo) si un grupo creía que el otro se había aprovechado de él, podía desencadenar guerras.

Cambiemos ahora nuestro foco a un lugar del mundo tan alejado como la Tierra Occidental de Arnhem, en Australia, donde el pueblo gunwinggu es famoso por agasajar a sus vecinos con rituales de trueque ceremonial llamados *dzamalag*. Aquí la amenaza de violencia parece bastante más alejada. En parte se debe a la existencia de un sistema de moedades[*], que abraza a la región entera, y que facilita las cosas: nadie puede casarse, o siquiera tener relaciones sexuales, con gente de su propia moedad, no importa de dónde provenga, pero todo aquél de la otra mitad es un candidato potencial. Por tanto, para un hombre, incluso en comunidades distantes, la mitad de las mujeres están estrictamente prohibidas y la otra mitad, permitidas. La región está unida también por la especialización local: cada pueblo posee su propio producto para trocar con los de los otros.

A continuación, la descripción de un *dzamalag* que el antropólogo Ronald Berndt observó en la década de 1940.

Nuevamente comienza con los extranjeros, tras unas negociaciones iniciales, invitados al campamento de los huéspedes. En este ejemplo, los visitantes eran famosos por sus «muy preciadas lanzas dentadas», y sus huéspedes tenían acceso a telas europeas. La negociación comienza cuando la parte visitante, que consiste en hombres y mujeres, penetra en la zona de danzas o «anillo» del campamento, y tres de ellos comienzan a agasajar a sus huéspedes con música. Dos hombres comienzan a cantar mientras un tercero acompaña con su didjeridu. Al poco tiempo acuden mujeres del grupo de los huéspedes y atacan a los músicos:

> Hombres y mujeres se levantan y comienzan a bailar. El *dzamalag* comienza cuando dos mujeres gunwinggu del grupo opuesto a los músicos

> «dan *dzamalag*» a éstos. Regalan a cada uno una pieza de tela, y lo golpean o tocan tirándolo al suelo, arrastrándolo y llamándolo «marido de *dzamalag*», y bromeando con él de forma erótica. Luego otra mujer de la mitad opuesta al músico le da tela, lo golpea y bromea con él.
>
> Esto da inicio al trueque *dzamalag*. Los hombres del grupo visitante se quedan sentados en silencio mientras las mujeres de la mitad opuesta acuden, les dan tela, los golpean y les invitan a copular; se toman todo tipo de libertades con los hombres, entre risas y aplausos, mientras continúan el canto y la danza. Las mujeres intentan desatar los taparrabos o tocar los penes de los hombres, y sacarlos del «anillo» para el coito. Los hombres se van con sus parejas de *dzamalag*, simulando reticencia, para copular en los matorrales, lejos de las hogueras que iluminan a los bailarines. Pueden dar tabaco o cuentas a las mujeres. Cuando las mujeres regresan dan parte del tabaco o cuentas a sus maridos, que las han animado a participar en el *dzamalag*. Los maridos, a su vez, usan el tabaco para pagar a sus propias compañeras de *dzamalag*[19]…

Aparecen nuevos cantantes y músicos, que nuevamente son atacados y arrastrados a los matorrales; los hombres animan a sus mujeres a «no ser tímidas», a fin de mantener la reputación de hospitalidad de los gunwinggu; finalmente los mismos hombres toman la iniciativa con las mujeres de los visitantes, ofreciéndoles telas, golpeándolas y llevándolas a los matorrales. Las cuentas y el tabaco circulan. Finalmente, cuando todos los participantes se han apareado al menos una vez, y los invitados se muestran satisfechos con las telas obtenidas, las mujeres dejan de bailar y forman en dos filas, y los visitantes se alinean para recompensarlas.

> Entonces los hombres visitantes de una mitad danzan hacia las mujeres de la mitad opuesta, para «darles *dzamalag*». Blanden lanzas con punta en forma de pala, como si fueran a ensartarlas, pero en su lugar las golpean con el plano de la hoja. «No os vamos a ensartar, pues ya os hemos ensartado con nuestros penes». Entonces regalan sus lanzas a las mujeres. Luego los hombres visitantes de la otra mitad realizan las mismas acciones con las mujeres huéspedes de la otra mitad, dándoles lanzas con las puntas serradas. Así acaba la ceremonia, a la que sigue una generosa distribución de alimentos[20].

Se trata de un caso dramático, pero los casos dramáticos son reveladores. Lo que los gunwinggu parecen haber conseguido en este caso, gracias a las relaciones amigables entre los pueblos vecinos de la Tierra Occidental de Arnhem, es tomar todos los elementos del trueque de los nambikwara (la música y danzas, la potencial

hostilidad, la intriga sexual) y convertirlo todo en un juego festivo, no sin sus peligros, ciertamente, pero sí, como enfatiza el etnógrafo, uno que todos los implicados consideran tremendamente divertido.

Lo que todos estos casos de comercio mediante trueque tienen en común es que se trata de encuentros con extranjeros que posiblemente no volverán a verse, y con los que uno no entrará, con toda seguridad, en relaciones. Es por ello por lo que el intercambio de un objeto por otro es posible: cada parte hace su negocio y se marcha. Se hace posible extendiendo un manto inicial de sociabilidad en forma de placeres compartidos, música y danzas, la base habitual de jovialidad compartida sobre la que se ha de construir siempre el comercio. Luego viene el intercambio en sí, en que ambas partes exhiben sin pudor la hostilidad latente que existe inevitablemente en cualquier intercambio de bienes materiales entre extraños (en que ninguna parte tiene ninguna razón en particular para no querer aprovecharse de la otra) mediante un juego de falsa agresión, aunque en el caso de los nambikwara, en que el manto de sociabilidad es extremadamente fino, el juego está siempre a punto de convertirse en hostilidad real. Con su actitud más relajada hacia la sexualidad, los gunwinggu han conseguido, ingeniosamente, convertir los placeres compartidos y la agresión en una única y misma cosa.

Recordemos aquí el lenguaje de los libros de texto de economía: «Imagine una sociedad sin dinero». «Imagine una economía de trueque». Si hay algo que estos ejemplos dejan bastante claro es lo limitado de la imaginación de esos economistas[21].

¿Por qué? La respuesta más sencilla sería: para que siquiera exista una disciplina llamada «Economía», que se ocupa principalmente de cómo los individuos buscan el mejor arreglo para intercambiar zapatos por patatas, o ropas por lanzas, hay que asumir que el intercambio de estos bienes no tiene nada que ver con la guerra, las pasiones, aventuras, misterios, sexo o muerte.

La economía da por sentada una división entre diferentes esferas de la conducta humana que, entre pueblos como los gunwinggu y los nambikwara, simplemente no existe. Estas divisiones, a su vez, son posibles gracias a arreglos institucionales muy específicos: la existencia de abogados, prisiones y policías, para asegurarse de que incluso personas que no se gustan demasiado, que no tienen el menor interés en desarrollar una relación continuada, y que están sólo interesados en echar mano de tantas posesiones del otro como sea posible, se abstengan de la acción más obvia (el robo). Esto, a su vez, nos permite asumir que la vida se divide limpiamente entre el mercado, donde hacemos nuestras compras, y la «zona de consumo», donde nos ocupamos de cosas como los banquetes, la música y la seducción. En otras palabras: la visión del mundo que forma la base de los libros de texto de economía, en cuya promulgación Adam Smith tomó tanta parte, ha acabado convirtiéndose en parte tan integrante de nuestro sentido común que nos parece imposible imaginar otro arreglo.

De estos ejemplos se deduce claramente por qué no hay ninguna sociedad basada en el trueque. Una sociedad tal sería una en que todo el mundo estuviese a punto de saltar a la yugular de su vecino; pero sin embargo permaneciendo allí, siempre dispuesto a atacar pero sin atacar nunca, para siempre. Ciertamente, a veces se da el trueque entre personas que no se consideran mutuamente extraños, pero suele ser gente que podría serlo: es decir, sin el sentido de responsabilidad o confianza mutua, ni el deseo de establecer relaciones estables. Los pastún del norte de Pakistán, por ejemplo, son famosos por su pródiga hospitalidad. El trueque es lo que hacen con aquellos a los que *no* están unidos por lazos de hospitalidad, familia o, en general, de ningún otro tipo.

> Uno de los medios favoritos de intercambio entre los hombres es el trueque, o *Adal-badal* (dar y tomar). Los hombres están siempre alerta ante la posibilidad de intercambiar alguna de sus posesiones por algo mejor. A menudo el intercambio es entre objetos similares: una radio por una radio, gafas de sol por gafas de sol, un reloj por otro reloj. Sin embargo, también pueden intercambiar objetos dispares, como, en un caso, una bicicleta por dos mulas. El *Adal-badal* se practica siempre entre gente sin parentesco, y proporciona un gran placer a los hombres, que intentan salir ganando ante su socio de intercambio. Un buen trueque, en el que el hombre cree haber salido ganador en el trato, es razón de orgullo y fanfarronería. Si el trato es malo, intentará renegar del trueque o, si eso falla, encajarle inadvertidamente el objeto defectuoso a alguien que lo ignora. El mejor socio para el *Adal-badal* es alguien espacialmente lejano, y que por tanto tendrá pocas oportunidades de quejarse[22].

Estos motivos tan poco escrupulosos no se limitan sólo a Asia Central. Parecen inherentes a la propia naturaleza del trueque, lo que explicaría por qué en el siglo o par de siglos anteriores a Smith, la frase inglesa *truck and barter* (como sus equivalentes en francés, español, alemán, holandés y portugués) significara «engañar, desplumar o timar»[23]. Cambiar un objeto por otro intentando sacar el máximo provecho posible de la transacción es la manera en que se suele tratar con gente que a uno no le importa y a la que no espera volver a ver. ¿Qué razón hay para *no* intentar aprovecharse de alguien así? Si, por otra parte, a uno le importa lo suficiente alguien (un vecino, un amigo) como para desear hacer un trato justo y honesto con él, es que inevitablemente le importa como para tomar en cuenta sus deseos y necesidades. Incluso si intercambias una cosa por otra, lo más seguro es que hagas pasar el objeto por un regalo.

* * *

Para ilustrar lo que quiero decir con esto, regresemos a los libros de texto y al problema de la «doble coincidencia de necesidades». Cuando dejamos a Enrique necesitaba un par de zapatos, pero lo único que tenía a mano eran algunas patatas. Josué tenía un par extra de zapatos, pero en realidad no necesitaba patatas. Como el dinero aún no se ha inventado, tienen un problema. ¿Qué van a hacer?

Lo primero que debería quedar claro por el momento es que necesitamos saber algo más acerca de Josué y Enrique. ¿Quiénes son? ¿Son parientes? Si lo son, ¿en qué grado? Parecen vivir en una comunidad pequeña. Siempre que haya dos personas viviendo en una comunidad pequeña arrastrarán una complicada historia mutua. ¿Son amigos, rivales, aliados, amantes, enemigos o varias de estas cosas a la vez?

Los autores del ejemplo original parecen asumir dos vecinos de un estatus más o menos igual, no relacionados íntimamente, pero en términos amistosos, es decir: lo más cercano a una igualdad neutra que se puede estar. Incluso así, esto no dice mucho. Por ejemplo, si Enrique vivía en una casa comunal de los seneca, y necesitaba zapatos, Josué ni siquiera se metería en el asunto: se lo comentaría a su mujer, que sacaría el tema ante las demás matronas, extraería materiales de la casa comunal y le fabricaría unos. También podemos, para emplear un escenario que se adapte bien a un imaginario libro de texto de economía, poner a Josué y Enrique juntos en una comunidad pequeña y unida como una tribu nambikwara o gunwinggu.

> ESCENARIO 1
>
> Enrique se acerca a Josué y le dice: —¡Bonitos zapatos!
>
> Josué responde: —¡Oh, no son gran cosa! Pero como parecen gustarte, por favor, cógelos.
>
> Enrique coge los zapatos.
>
> Las patatas de Enrique ni siquiera entran en el asunto, puesto que ambos saben que, si Josué alguna vez necesitara patatas, Enrique le daría algunas.

Y eso es todo. Por supuesto, en este caso no queda claro cuánto tiempo se quedará Enrique los zapatos. Probablemente dependa de lo bonitos que sean. Si se trata de unos zapatos normales, aquí podría acabar el asunto. Si fueran en algún aspecto únicos o bonitos, podrían acabar pasando por muchas personas. Una famosa historia cuenta que John y Lorna Marshall, que llevaron a cabo un estudio acerca de los bosquimanos del Kalahari en la década de 1960, regalaron una vez un cuchillo a uno de sus mejores informadores. Se fueron y regresaron un año después, sólo para descubrir que, entre tanto, prácticamente todo el pueblo había poseído en algún

momento el cuchillo. Amigos árabes me confirman que, en contextos menos estrictamente igualitarios, hay un modo oportuno. Si un amigo alaba un brazalete o bolso, se espera de uno que diga inmediatamente: «quédatelo»…, pero si realmente estás decidido a quedártelo, siempre puedes responder: «sí, ¿verdad que es bonito? Es un regalo».

Sin embargo, está claro que los autores del libro de texto piensan en una transacción más impersonal. Parecen imaginar a ambos hombres como jefes patriarcales de sus casas, en buenos términos uno con el otro, pero cada uno con su propio suministro de bienes. Quizá vivan en una de esas aldeas escocesas, con el carnicero y el cocinero de los ejemplos de Adam Smith, o en un asentamiento colonial en Nueva Inglaterra. Excepto que, por alguna razón, nunca han oído hablar del dinero. Es una fantasía extraña, pero veamos lo que podemos hacer.

ESCENARIO 2

Enrique se acerca a Josué y le dice: —¡Bonitos zapatos!

O, quizá (hagamos esto un poco más realista), la mujer de Enrique está charlando con la de Josué y deja caer estratégicamente que los zapatos de Enrique están en tan mal estado que se queja de los callos.

El mensaje se entrega, y al día siguiente Josué viene a ofrecer su par de zapatos de más a Enrique como un regalo, insistiendo en que sólo se trata de un gesto entre vecinos. Ni se le ocurriría aceptar nada a cambio.

No importa si Josué dice la verdad. Al hacerlo, Josué se anota un crédito. Enrique le debe una.

¿Cómo puede Enrique devolver el favor? Hay ilimitadas posibilidades. Quizá Josué quiere patatas. Enrique espera un tiempo prudencial y luego se las regala, insistiendo en que también son un regalo. O Josué no necesita patatas, pero Enrique espera a que las necesite. O quizá, un año después, Josué esté planeando un banquete, de modo que se acerca paseando hasta el establo de Enrique y le dice: —¡Bonito cerdo!

En cualquiera de estos escenarios, el problema de la «doble coincidencia de intereses», tan incesantemente invocado en los libros de texto de economía, sencillamente desaparece. Puede que Enrique no tenga nada que Josué quiera en este momento, pero si son vecinos, es tan sólo cuestión de tiempo que lo tenga[24].

Esto, a su vez, significa que la necesidad de acumular objetos comúnmente aceptables, como sugería Smith, también desaparece. Y con ella, la necesidad de desarrollar una moneda. Al igual que con tantas pequeñas comunidades de hoy en día, cada uno sencillamente sabe quién debe qué a quién.

Tan sólo hay un problema conceptual de envergadura aquí; uno que el lector

atento ya habrá notado: Enrique «debe una a Josué». ¿Una qué? ¿Cómo cuantificas un favor? ¿Con qué criterio dices «tantas patatas», o «un cerdo así de grande», valen más o menos lo que un par de zapatos? Porque incluso si se trata de aproximaciones rápidas y groseras, ha de haber *alguna* manera de establecer que *X* es el equivalente aproximado a 7, o ligeramente mejor o peor. ¿No implica esto que ya ha de existir algo parecido al dinero, en cuanto a unidad de contabilidad con la que comparar el valor de diferentes objetos?

En la mayoría de las economías de favores existe una manera aproximada y rápida de resolver el problema. Se establece una serie jerárquica de *tipos* de cosas. Los cerdos y los zapatos pueden considerarse objetos de un estatus más o menos aproximado: uno puede dar uno a cambio del otro. Los collares de coral son una cosa distinta; uno debería dar a cambio otro collar, o al menos otra obra de joyería. Los antropólogos acostumbran a referirse a esto como a la creación de distintas «esferas de intercambio»[25]. Esto simplifica bastante las cosas. Cuando el trueque intercultural se convierte en algo regular, y no en la excepción, tiende a obrar según los mismos principios: ciertas cosas tan sólo se entregan a cambio de ciertas otras (telas por lanzas, por ejemplo), lo que facilita realizar las equivalencias tradicionales. Sin embargo, esto no nos ayuda en absoluto con respecto al problema del origen del dinero. En realidad lo hace infinitamente peor. ¿Para qué acumular sal, oro o pescado si sólo se los puede intercambiar por algunos objetos y no otros?

En realidad hay razones para creer que el trueque no es un fenómeno especialmente antiguo, sino que tan sólo se ha extendido en tiempos recientes. Lo cierto es que en la mayoría de los casos que conocemos tiene lugar entre gente familiarizada con el uso del dinero, pero que por una u otra razón no tienen mucho de él. A menudo surgen elaborados sistemas de trueque en los momentos previos al colapso de economías nacionales: recientemente, en Rusia en la década de 1990, y en Argentina alrededor de 2002, cuando desaparecieron los rublos, en el primer caso, y los dólares, en el segundo[26]. A veces incluso se puede presenciar el desarrollo de algún tipo de moneda: por ejemplo, en los campos de prisioneros de guerra o en las cárceles se sabe que los prisioneros han empleado cigarrillos a modo de moneda, para deleite y excitación de los economistas profesionales[27]. Pero también aquí estamos hablando de personas que crecieron con el dinero y que ahora han de arreglárselas sin él: exactamente la situación «imaginada» en los libros de texto de economía con los que empezamos.

La solución más frecuente es adoptar algún tipo de sistema de crédito. Eso parece ser lo que ocurrió cuando gran parte de Europa «regresó al trueque» tras la caída del Imperio romano, y de igual manera cuando cayó el Imperio carolingio. La gente continuó llevando las cuentas en la antigua moneda imperial, pese a no seguir utilizando monedas[28]. Tampoco los pastún, a los que les encanta cambiar bicicletas por burros, les resulta extraño el dinero: ha existido en esa parte del mundo durante

miles de años. Tan sólo prefieren el intercambio directo entre iguales, en este caso, porque lo consideran más varonil[29].

Lo más remarcable de todo es que esto ocurría incluso en los ejemplos de Adam Smith del uso de pescado, clavos y tabaco como moneda. En los años posteriores a la publicación de *La riqueza de las naciones*, los estudiosos que fueron a corroborar la mayoría de los ejemplos comprobaron que en casi todos los casos, los pueblos implicados estaban bien familiarizados con el uso del dinero, y en realidad *estaban usando el dinero*… como unidad de medida[30]. Tomemos el ejemplo del bacalao seco, supuestamente empleado como dinero en Newfoundland. Como apuntó hace un siglo el diplomático británico A. Mitchell-Innes, lo que Smith describía era en realidad una ilusión creada por un sencillo sistema de crédito:

> En los primeros tiempos de la industria pesquera de Newfoundland no había una población europea permanente; los pescadores sólo acudían durante la estación de pesca, y los que no eran pescadores eran comerciantes que compraban a los pescadores el pescado seco y les vendían los suministros diarios. Los pescadores vendían el pescado a los comerciantes a precio de mercado, en libras, chelines y peniques, y obtenían un crédito en sus cuentas, con el que compraban por sus suministros. El saldo a favor del comerciante se pagaba con letras de cambio desde Francia o Inglaterra[31].

En la aldea escocesa pasaba más o menos lo mismo. No era que cualquiera entrara en el pub local, sacara un clavo de techar y pidiera a cambio una pinta de cerveza. En época de Smith a menudo los empleadores carecían de moneda para pagar a sus trabajadores; los salarios se podían retrasar un año o incluso más; mientras tanto se consideraba aceptable que los empleados se llevaran parte de sus productos o materiales sobrantes de la obra como madera, cuerda, tela, etcétera. Los clavos eran el interés de facto sobre lo que los empleadores les debían. De modo que iban al pub, anotaban lo consumido en la cuenta y, cuando la ocasión lo permitía, traían un saquito de clavos para liquidar la deuda. La ley que convertía el tabaco en dinero de curso legal en Virginia parece haber sido un intento, por parte de los plantadores, de obligar a los comerciantes a aceptar sus productos como crédito en época de cosecha. En efecto, la ley obligaba a todos los comerciantes a ser intermediarios del negocio del tabaco, tanto si les interesaba como si no, de la misma manera en que se obligó a todos los mercaderes de las Indias Occidentales a ser intermediarios del azúcar, al ser lo que todos sus clientes ricos traían para pagar sus deudas.

En los principales ejemplos, pues, la gente improvisaba sistemas de crédito, porque había escasez de suministro de auténtico dinero (monedas de oro y plata). Pero el golpe más sorprendente contra la versión convencional de la historia de la

economía vino con la traducción, primero, de los jeroglíficos egipcios, y posteriormente del alfabeto cuneiforme mesopotámico, que hicieron retroceder casi tres milenios la datación de los conocimientos que los estudiosos tenían de la historia escrita, de los tiempos de Homero (*circa* 800 a.C.) al 3500 a.C. aproximadamente. Lo que estos textos revelaron fue que sistemas de crédito de este tipo en realidad *precedieron* miles de años a la invención de las monedas.

El sistema mesopotámico es el mejor documentado; mejor que el del Egipto faraónico (que parece similar), que la China de la dinastía Shang (de la que sabemos poco) o de la civilización del Valle del Indo (de la que no sabemos nada en absoluto). Pero sabemos mucho acerca de Mesopotamia, dado que la naturaleza de la mayoría de los documentos en cuneiforme es financiera.

La economía sumeria estaba dominada por vastos complejos de templos y palacios. A menudo éstos estaban servidos por miles de personas: sacerdotes y oficiales, artesanos que trabajaban en los distintos talleres, granjeros y pastores que cuidaban de sus considerables posesiones. Pese a que la antigua Sumeria se dividía en una multitud de ciudades-estado independientes, hacia la época en que se abre el telón sobre la civilización mesopotámica, alrededor del 3500 a.C., los administradores de templos ya parecían haber desarrollado un sistema único de contabilidad común; un sistema que de alguna manera aún permanece con nosotros, pues es a los sumerios que debemos cosas como la docena o el día de 24 horas[32]. La unidad monetaria básica era el shekel de plata. El peso de un shekel de plata se establecía como el equivalente de un *gur*, o fanega[*] de cebada. El shekel se subdividía en 60 minas, cada una de ellas correspondiente a una ración de cebada, bajo el criterio de que hay 30 días en un mes y los trabajadores del Templo recibían dos raciones de cebada al día. En este sentido, es fácil advertir que el «dinero» no es el resultado de transacciones comerciales. En realidad lo crearon los burócratas para mantener un seguimiento de los recursos y mover cosas entre los distintos departamentos.

Los burócratas de los templos empleaban este sistema para calcular deudas (alquileres, sueldos, préstamos) en plata. La plata era, efectivamente, dinero. Y, en efecto, circulaba en forma de barras sin trabajar, groseras, como las llamaba Smith[33]. En esto tenía razón. Pero era casi lo único de su historia en que la tenía. Una razón era que la plata no circulaba mucho. La mayor parte permanecía en los tesoros del Palacio y del Templo, y parte de ella permanecía en el mismo lugar, bajo atenta vigilancia, durante literalmente miles de años. Habría sido bastante fácil estandarizar los lingotes, estamparlos, crear algún sistema de autoridad que garantizara su pureza. La tecnología existía. Pero nadie vio la menor necesidad de hacerlo. Una razón es que, aunque las deudas se calculaban en plata, no tenían que *pagarse* en plata; en realidad, se podía pagar con casi cualquier cosa que se tuviera a mano. Los campesinos que debían dinero al Palacio o al Templo, o a algún oficial

del Templo o del Palacio, parece que pagaban sus deudas sobre todo en cebada, que es la razón por la que era tan importante fijar la equivalencia entre plata y cebada. Pero era perfectamente aceptable presentarse con cabras, muebles o lapislázuli. Templos y palacios eran inmensas explotaciones industriales: podían hallar un uso a casi todo[34].

También en los mercados que surgían en las ciudades mesopotámicas los precios se calculaban en plata, y los precios de las mercancías no enteramente controladas por Palacio o por el Templo tendían a fluctuar en función de la oferta y la demanda. Pero incluso aquí todas las pruebas de que disponemos sugieren que la mayoría de las transacciones se basaban en el crédito. Los mercaderes (que a veces operaban para el Templo y otras veces eran independientes) se contaban entre las pocas personas que, de manera regular, empleaban realmente la plata para transacciones; pero incluso ellos a menudo realizaban sus tratos en base al crédito, y las personas comunes que compraban una cerveza a la cervecera o a los taberneros locales, también lo hacían, poniéndolas en su cuenta, que pagaban en la época de la cosecha, en cebada o en lo que tuvieran a mano[35].

A estas alturas, casi todos los aspectos de la historia convencional sobre los orígenes del dinero están ya en ruinas. Rara vez una teoría histórica ha sido refutada de manera tan absoluta y sistemática. En los primeros decenios del siglo XX todas las piezas estaban dispuestas para reescribir por completo la historia del dinero. Mitchell-Innes (el mismo que he citado previamente en el asunto del bacalao) sentó los cimientos en dos ensayos que aparecieron en el *Banking Law Journal* de Nueva York en 1913 y 1914. En ellos, Mitchell-Innes prácticamente arrojaba por la borda las falsas convenciones en que se basaba la historia económica del momento y sugería que lo que realmente se necesitaba era una historia de la deuda:

> Una de las falacias más populares en relación al comercio es que en los modernos tiempos se ha introducido un dispositivo para el ahorro llamado crédito y que antes de que este dispositivo se inventara todo se pagaba en metálico, es decir, con monedas. Una investigación cuidadosa revela que lo correcto es exactamente lo contrario. Antaño las monedas jugaban un papel en el comercio mucho menor que el que juegan hoy. Tan escasa era la cantidad de monedas que no bastaban para las necesidades de la Casa Real [de la Inglaterra medieval] y sus posesiones, que solían emplear fichas de varios tipos para realizar pequeños pagos. Tan intrascendente era la acuñación que muchas veces los reyes no dudaban en reunir todas las piezas, refundirlas y volver a acuñarlas, y sin embargo el comercio no sufría ningún cambio[36].

De hecho, la historia estándar de la moneda está completamente trastocada. No

comenzamos con trueques para descubrir el dinero y finalizar con sistemas de créditos. Primero vino lo que hoy llamamos dinero virtual. Las monedas aparecieron mucho más tarde, y su uso sólo se extendió de manera irregular, sin reemplazar nunca los sistemas de crédito. El trueque, a su vez, parece ser, en gran parte, un subproducto colateral del uso de monedas o papel moneda; históricamente ha sido lo que han practicado personas acostumbradas a transacciones en metálico cuando por una u otra razón no tenían acceso a moneda.

Lo curioso es que nunca ocurrió. La nueva historia nunca se escribió. No es que ningún economista jamás haya refutado a Mitchell-Innes. Sencillamente lo ignoraron. Los libros de texto no cambiaron su historia, pese a que todas las pruebas demostraban que era errónea. La gente todavía escribe historias del dinero que son, en realidad, historias de la moneda, dando por sentado que en el pasado eran la misma cosa; los periodos en que la moneda prácticamente desapareció se describen como épocas en que la economía «retornó al trueque», como si el significado de esta frase fuera evidente por sí mismo, aunque nadie sepa realmente qué significa. Como consecuencia, estamos muy cerca de no tener ni idea de cómo un habitante holandés del año 950 se las ingeniaba para adquirir queso o cucharas, o alquilar músicos que tocaran en la boda de su hija y mucho menos cómo se realizaba cualquiera de estas cosas en Pemba o Samarcanda[37].

Capítulo 3

Deudas primordiales

> Todo ser nace con una deuda a los dioses, los santos, los padres y los hombres. Si uno realiza un sacrificio es a causa de una deuda contraída con los dioses desde el nacimiento. Si uno recita un texto sagrado es a causa de una deuda con los santos. Si uno desea descendencia, es por una deuda hacia los padres por haber nacido. Y si uno proporciona hospitalidad es a causa de una deuda para con los hombres.
>
> *Shatapatha Brahmana* 1.7.12, 1-6

> Alejemos los efectos perversos de los malos sueños mientras pagamos nuestras deudas.
>
> *Rig Veda* 8.47.17

La razón por la que los libros de texto de economía comienzan hablando de aldeas imaginarias es que ha resultado imposible hablar de aldeas reales. Algunos economistas, incluso, se han visto obligados a admitir que la Tierra del Trueque de Smith no existe[1].

La pregunta, en cualquier caso, es por qué se ha perpetuado el mito. Desde entonces los economistas han desechado otros elementos de *La riqueza de las naciones*: por ejemplo, la teoría del valor-trabajo y su desaprobación de las sociedades anónimas. ¿Por qué no desechar sencillamente el mito del trueque como una parábola rebuscada de la Ilustración, e intentar comprender, en su lugar, los primitivos arreglos de créditos, o, en cualquier caso, algo más en contacto con las evidencias históricas?

La respuesta parece ser que el Mito del Trueque no puede desaparecer, porque es fundamental para todo el discurso de la economía.

Recordemos aquí qué se proponía Smith cuando escribió *La riqueza de las naciones*. Por encima de todo, el libro era un intento de establecer la recién hallada disciplina de la Economía como una ciencia. Esto significaba no sólo que la Economía tenía su propio campo de estudio (lo que hoy en día llamamos «la economía», aunque la idea de que hubiera algo llamado «la economía» era muy novedosa en la época de Smith), sino que esa economía operaba de acuerdo a leyes muy en la línea de las que sir Isaac Newton había identificado no hacía mucho como las que dominaban la esfera de lo físico. Newton había representado a Dios como un

relojero que había creado la maquinaria física del universo de tal manera que operara definitivamente a favor de los humanos, para luego dejarla funcionar por sí sola. Smith intentaba establecer un argumento newtoniano similar[2]. Dios, o la Divina Providencia, en sus propias palabras, había dispuesto las cosas de tal manera que nuestra persecución del propio interés, en un mercado sin restricciones, sería sin embargo guiada «como por una mano invisible» para promover el bienestar general. La famosa mano invisible de Smith era, como reconoce en su *Teoría de los sentimientos morales*, el agente de la Divina Providencia. Era, literalmente, la mano de Dios[3].

Una vez la economía se hubo establecido como disciplina, los argumentos teológicos dejaron de ser importantes o necesarios. La gente continuó debatiendo acerca de si un mercado sin restricciones produciría realmente los resultados predichos por Smith; pero nadie se pregunta si «el mercado» realmente existe. Las nociones subyacentes que se derivan de esto vinieron a considerarse de sentido común: tanto que, como hemos visto, sencillamente damos por supuesto que cuando objetos valiosos cambian de manos se debe normalmente a que dos individuos han decidido, cada uno por su parte, que obtendrán una ventaja material en el intercambio. Un corolario interesante es que, como resultado, los economistas han llegado a considerar la cuestión de la propia presencia o ausencia de dinero como algo sin importancia, dado que el dinero es sólo una mercancía escogida para facilitar el intercambio y que empleamos para medir el valor de otras mercancías. Aparte de esto, no posee cualidades especiales. En una época tan reciente como 1958, Paul Samuelson, uno de los adalides de la escuela neoclásica que todavía predomina en el pensamiento económico moderno, expresaba su desdén por lo que denominaba «la invención social del dinero». «Incluso en las economías industriales más avanzadas», insistía, «si desnudamos el intercambio a sus factores más básicos y retiramos la ofuscadora capa de dinero, hallaremos que el comercio entre individuos y entre naciones se reduce, en su mayor parte, a trueque»[4]. Otros hablaban de un «velo de dinero» ofuscando la naturaleza de la «economía real», en que la gente produce bienes y servicios reales y los intercambia una y otra vez[5].

Llamemos a esto la apoteosis final de la economía como sentido común. El dinero no es importante. Las economías (las «economías reales») son en realidad vastos sistemas de trueque. El problema es que la historia demuestra que, sin dinero, esos vastos sistemas de trueque no se dan. Incluso cuando las economías «regresan al trueque», como se decía de Europa durante la Edad Media, no abandonan realmente el uso de dinero. En la Edad Media, por ejemplo, todo el mundo continuó tasando el valor de herramientas y ganado en la antigua moneda romana, pese a que las propias monedas habían dejado de circular[6].

Es el dinero el que nos hace posible imaginarnos a nosotros mismos como los economistas nos piden que lo hagamos: como un grupo de naciones e individuos cuya

principal actividad es intercambiar cosas. Claro que la sola existencia del dinero en sí mismo no es suficiente para permitirnos ver de esta manera el mundo. Si así fuera, la disciplina de Economía se habría creado en la antigua Sumeria, o, en cualquier caso, mucho antes de 1776, cuando Adam Smith publicó *La riqueza de las naciones*.

El elemento que falta es exactamente aquel que Adam Smith intentaba menospreciar: el papel de la política gubernamental. En Inglaterra, en la época de Adam Smith, fue posible considerar el mercado, ese mundo de carniceros, quincalleros y merceros, como una esfera de actividad humana completamente independiente porque el gobierno británico estaba activamente implicado en su fomento. Esto exigía leyes y policía, pero también políticas monetarias específicas, que liberales como Smith defendían[7] (con éxito). Exigía ligar el valor de la moneda a la plata, pero al mismo tiempo incrementar mucho el suministro de dinero, en especial la cantidad de cambio en moneda de poco valor que circulaba. Esto no sólo exigía grandes cantidades de estaño y cobre, sino también la meticulosa regulación de los bancos que eran, por aquellos tiempos, la única fuente de papel moneda. En el siglo anterior a la publicación de *La riqueza de las naciones* había habido al menos dos intentos de crear bancos centrales estatales, en Francia y Suecia, que habían acabado en espectaculares fracasos. En ambos caso, el banco central en ciernes hizo emisiones de billetes basadas en gran medida en la especulación, que se colapsaron en cuanto los inversores perdieron fe en el asunto. Smith apoyaba el papel moneda, pero, al igual que Locke antes que él, creía que el relativo éxito del Banco de Escocia y del Banco de Inglaterra se debía a su política de respaldar firmemente el papel moneda con metales preciosos. Ésta se convirtió en la visión económica generalizada, tanto que rápidamente relegaron a las teorías alternativas del dinero como crédito (las que defendía Mitchell-Innes) como marginales, calificaron a sus defensores de «chalados» y prefirieron el tipo de pensamiento causante de los «bancos malos» y las burbujas especulativas.

Podría ser útil, por lo tanto, saber cuáles eran estas teorías alternativas.

Estado y teorías monetarias del crédito circulante

Mitchell-Innes fue un exponente de lo que se dio en llamar «teoría monetaria del crédito circulante»[*], una postura que a lo largo del siglo XIX tuvo sus más férreos defensores no en su Inglaterra natal, sino en las dos potencias rivales emergentes de

la época, Alemania y Estados Unidos. Los teóricos del crédito circulante insistían en que el dinero no es una mercancía sino una unidad de contabilidad. En otras palabras, no es una «cosa». No se puede tocar un dólar o un marco de la misma manera en que no se puede tocar una hora o un centímetro cúbico. Las unidades de moneda corriente no son más que unidades de medida, y, como los teóricos del crédito correctamente resaltaron, históricamente sistemas abstractos de contabilidad como ésos aparecieron mucho antes del uso de cualquier tipo de ficha de intercambio[8].

La siguiente pregunta es obvia: si el dinero es una vara de medir, ¿qué mide? La respuesta era sencilla: deuda. Una moneda es, efectivamente, un pagaré. Mientras que la sabiduría popular sostiene que un billete es, o debería ser, la promesa de un pago en «dinero real» (oro, plata, lo que sea que lo respalde), los teóricos del crédito circulante argumentaban que un billete es tan sólo la promesa de «algo» del mismo valor que el peso de oro. Pero eso es todo. No hay la menor diferencia a este respecto entre un dólar de plata, una moneda de dólar de Susan B. Anthony[*] hecha de una aleación cobre-níquel para que tenga un ligero parecido con el oro, un papelito verde con la efigie de George Washington o un «bip» digital en el ordenador de alguien. Conceptualmente, la idea de que una moneda de oro no sea más que un pagaré es siempre difícil de acomodar en la cabeza, pero algo de cierto ha de tener, pues incluso en épocas en que se empleaban monedas de oro y plata, casi nunca circulaban por el mismo valor de su metal.

¿Cómo pudo aparecer el crédito? Regresemos a la ciudad imaginaria de los profesores. Pongamos por ejemplo que Josué va a dar sus zapatos a Enrique y que éste, en lugar de deberle un favor, le promete algo de valor equivalente[9]. Enrique entrega un pagaré a Josué. Éste podría esperar a que Enrique tenga algo que le resulte útil, y cancelar la deuda. En tal caso Enrique rompería el pagaré y aquí acabaría la historia. Pero supongamos que Josué pasa el pagaré a una tercera persona, Sheila, a la que debe algo. Podría redimirlo contra su deuda hacia una cuarta parte, Lola: ahora Enrique tendría la deuda con ella. Es así como nace el dinero. Porque no hay un final necesario a esta serie. Digamos que Sheila quiere comprarle un par de zapatos a Edith; puede sencillamente pasar el pagaré a Edith y asegurarle que Enrique es de fiar; en principio no hay razón por la que el pagaré no pudiera seguir circulando por la ciudad durante años, siempre que la gente siga confiando en Enrique. Es más; si sigue circulando el tiempo suficiente, la gente podría olvidar completamente quién lo emitió. Estas cosas ocurren. El antropólogo Keith Hart me contó una vez una anécdota de su hermano, que en la década de 1950 era un soldado británico destinado en Hong Kong. Los soldados solían pagar sus cuentas mediante cheques contra sus cuentas corrientes en Inglaterra. Los mercaderes locales solían emplearlos entre ellos como si fueran dinero: una vez vio uno de sus propios cheques, escrito seis meses antes, en el mostrador de un comerciante local,

cubierto de diminutas inscripciones en chino.

Lo que los teóricos de la deuda circulante como Mitchell-Innes argumentaban era que incluso si Enrique diera a Josué una moneda de oro en lugar de un pagaré en papel, la situación seguía siendo básicamente la misma. Una moneda de oro es solamente una promesa de pagar algo equivalente al valor de una moneda de oro. Al fin y al cabo, una moneda de oro no es, en sí misma, útil. Uno tan sólo la acepta porque sabe que los demás también lo harán.

En este sentido, el valor de una unidad de moneda no es la medida del valor de un objeto, sino el valor de la confianza que se tiene en otros seres humanos.

Evidentemente, este elemento de confianza lo complica todo. Los primeros billetes circulaban mediante un proceso casi idéntico al que he descrito, excepto que, al igual que los mercaderes chinos, todo el mundo añadía su firma para garantizar la legitimidad de la deuda. Pero, por lo general, el problema de la percepción del cartalismo (así se dio en llamarlo, del latín «carta», ficha) es establecer por qué la gente sigue confiando en un pedazo de papel. Al fin y al cabo, ¿qué impediría a nadie poner el nombre de Enrique al pie del pagaré? Este tipo de sistema de deuda-ficha sólo funcionaría en una pequeña aldea en que todos se conocieran; o incluso en una comunidad más amplia, como la Italia del siglo XVI o aquellos mercaderes chinos del siglo XX, en que al menos todo el mundo tenía alguna manera de seguir la pista de los demás. Pero sistemas de este tipo no pueden crear un sistema de moneda plenamente desarrollado, ni hay pruebas de que jamás lo hayan hecho. Para proporcionar una cantidad de pagarés suficiente para que todos los habitantes de una ciudad mediana pudieran llevar a cabo sus transacciones se necesitarían millones de papeles[10]. Para poder garantizarlos todos, Enrique debería ser casi ilimitadamente rico.

Todo esto sería menos problemático, sin embargo, si Enrique fuera, digamos, Enrique II, rey de Inglaterra, duque de Normandía, señor de Irlanda y conde de Anjou. El verdadero impulso del cartalismo llegó con la llamada «escuela histórica alemana», cuyo exponente más famoso fue el historiador G. F. Knapp, cuya *Teoría estatal del dinero* se publicó por vez primera en 1905[11]. Si el dinero es tan sólo una unidad de medida, tiene sentido que reyes y emperadores se preocupasen de asuntos como éste. A los reyes y emperadores suele interesarles establecer sistemas uniformes de peso y medidas en sus reinos. También es cierto, como observó Knapp, que una vez establecidos, estos sistemas tienden a permanecer notablemente estables a lo largo del tiempo. Durante el reinado del auténtico Enrique II (1154-1189) casi toda Europa Occidental mantenía su contabilidad en el sistema monetario establecido por Carlomagno casi 350 años atrás (es decir, empleando libras, chelines y peniques) pese a que algunas de estas unidades jamás habían existido (Carlomagno jamás acuñó una libra de plata), a que ni uno de los chelines y peniques de Carlomagno seguía en circulación y a que las monedas que circulaban variaban enormemente en tamaño, peso, pureza y valor[12]. Según los cartalistas, esto no

importa demasiado. Lo que importa es que hay un sistema uniforme para medir créditos y deudas, y que este sistema permanece estable con el paso del tiempo. El caso de la moneda de Carlomagno es especialmente dramático, pues su imperio como tal se deshizo de manera bastante rápida, pero el sistema monetario que creó se siguió empleando en sus antiguos territorios, para la contabilidad, durante más de 800 años. En el siglo XVI se referían a él, de manera bastante explícita, como «el dinero imaginario», y los *deniers* y *livres* (denarios y libras) tan sólo se abandonaron como unidades de contabilidad con la Revolución francesa[13].

Según Knapp, que el dinero «real» en circulación se corresponda o no con este «dinero imaginario» no es especialmente importante. No hay la menor diferencia entre que sea plata pura, plata aleada, tiras de piel o bacalao seco, siempre que el Estado desee aceptarlo como pago de impuestos. Porque lo que fuera que el Estado estaba dispuesto a aceptar, por esa misma razón, se convertía en moneda. Una de las formas de moneda más importantes durante la época de Enrique eran los palos de conteo con muescas, empleados para registrar deudas. Los palos de conteo eran explícitamente pagarés: ambas partes de una transacción tomaban una rama de avellano, le hacían una muesca para indicar la cantidad debida y la partían por la mitad. El acreedor se quedaba una mitad, llamada *stock* (he aquí el origen de la expresión *stock holder*, accionista), y el deudor la otra, llamada *stub* (he aquí el origen de la expresión *ticket stub*, recibo). Los asesores de impuestos empleaban estas ramitas para calcular las cantidades que les debían los *sheriffs* locales. Sin embargo, a menudo el fisco de Enrique, en lugar de esperar a la recaudación de impuestos, vendía los palos de conteo con descuento, y éstos circulaban, como cartas de pagaré de deuda del gobierno, entre quien quisiera comerciar con ellos[14].

Los billetes modernos funcionan bajo un principio similar, sólo que al revés[15]. Recordemos aquí la pequeña historia del pagaré de Enrique. El lector habrá notado un aspecto desconcertante de la ecuación: el pagaré puede funcionar como moneda en tanto Enrique nunca pague su deuda. Ésta es la lógica sobre la que se fundó el Banco de Inglaterra (el primer banco central moderno con éxito). En 1694, un consorcio de banqueros hizo un préstamo de 1.200.000 libras al rey. A cambio recibieron el monopolio real sobre la emisión de billetes. En la práctica esto significaba que podían emitir pagarés por una porción del dinero que el rey les debía a cualquier ciudadano del reino que quisiera comprarlos, o depositar su dinero en el banco: en efecto, hacer circular (o «monetizar») la recién creada deuda real. Esto resultó ser todo un negocio para los banqueros (cargaban al rey un 8 por ciento anual por el préstamo original y cargaban un interés simultáneo sobre el mismo dinero a los clientes que lo tomaban prestado), pero sólo funcionaba en tanto el préstamo original nunca se cancelara. A fecha de hoy el préstamo no se ha pagado. Nunca se pagará. Si alguna vez ocurriera, todo el sistema monetario británico dejaría de existir[16].

Por lo menos, este enfoque ayuda a resolver uno de los evidentes misterios de la política fiscal de tantos reinos de la Antigüedad: ¿por qué hacían pagar impuestos a sus sujetos? No se trata de una pregunta que estemos acostumbrados a hacernos. La respuesta parece evidente por sí misma. Los gobiernos exigen impuestos porque quieren meter mano en el dinero de la gente. Pero si Smith tenía razón, y el oro y la plata se convirtieron en moneda a través del funcionamiento de los mercados, independientemente de los gobiernos, ¿no sería lo más lógico hacerse con el control de las minas de oro y plata? Así el rey tendría todo el dinero que pudiera necesitar. Esto es lo que los antiguos reyes hacían. Si había minas de oro y de plata en sus territorios, se hacían con su control. De modo que ¿qué razón había para extraer el oro, acuñar la propia imagen en él, hacerlo circular entre los propios súbditos, y luego exigírselo de vuelta?

Esto parece un enigma. Pero si el dinero y los mercados no emergen de forma espontánea, tiene mucho sentido. Porque se trata de la manera más sencilla y eficaz de crear los mercados. Tomemos un ejemplo hipotético. Digamos que un rey desea mantener un ejército de cincuenta mil hombres. En las condiciones de la Antigüedad, o de la Edad Media, alimentar una fuerza de tal tamaño era un problema enorme: a menos que estuviera en marcha, era necesario emplear una fuerza casi igual de personas y bestias sólo para hallar, adquirir y transportar las provisiones necesarias[17]. Por otra parte, si uno simplemente entrega monedas a los soldados y luego exige que toda familia del reino devuelva una de estas monedas, se hace que, con un solo golpe, toda la economía de la nación se convierta en una enorme máquina de aprovisionamiento de los soldados, dado que toda familia, a fin de hacerse con las monedas, encuentre una manera de contribuir al esfuerzo general para proveer a los soldados con aquello que quieren. Se crean los mercados como efecto colateral. Ésta es una versión un tanto caricaturesca, pero está claro que los mercados surgieron alrededor de los ejércitos de la Antigüedad; basta con echar un vistazo al *Artha-sastra* de Kautilia, el *Ciclo de soberanía* sasánida o las *Discusiones sobre la sal y el hierro* chinos para descubrir que los gobernantes de la Antigüedad pasaban una buena parte de su tiempo pensando en la relación entre minas, soldados, impuestos y comida. La mayoría llegaban a la conclusión de que la creación de mercados de este tipo no era conveniente sólo para alimentar a los soldados, sino que era útil de muchas más maneras, pues significaba que los oficiales ya no tenían que requisar todo lo que necesitaban directamente del populacho, o buscar una manera de fabricarlo en las granjas o fábricas reales. En otras palabras, y pese a la obstinada percepción liberal (recordémoslo, legado de Smith) de que la existencia de Estados y mercados se oponen de alguna manera, el registro histórico sugiere que es exactamente al contrario. Las sociedades sin Estado tienden a ser sociedades sin mercados.

Como es de imaginar, las teorías monetarias estatales han sido una especie de

anatema para la gran corriente de economistas que siguen la tradición de Adam Smith. Se ha tendido a ver al cartalismo como un reverso populista de la teoría económica, sólo bien visto por los chalados[18]. Lo curioso es que a menudo los economistas de la tradición mayoritaria han acabado trabajando para gobiernos y aconsejándoles políticas muy parecidas a las descritas por los cartalistas, es decir, políticas de impuestos diseñados para crear mercados allá donde no existían antes, pese a que en teoría estaban a favor del argumento de Smith de que los mercados brotan por sí solos y de manera espontánea.

Esto era especialmente cierto en el mundo colonial. Regresaré un momento a Madagascar: ya he mencionado que una de las primeras cosas que hizo el general francés Gallieni, conquistador de Madagascar, cuando hubo completado la conquista de la isla, en 1901, fue imponer un impuesto de capitación. No sólo se trataba de un impuesto bastante alto, sino que sólo era pagadero en los recién emitidos francos malgaches. En otras palabras, Gallieni imprimió dinero y exigió que todo el mundo en la isla le devolviera una parte de ese dinero.

Lo más chocante de todo, sin embargo, fue el lenguaje que empleó para describir la nueva tasa. La denominó «*impot moralisateur*,» es decir, impuesto «educativo» o «moralizador». En otras palabras, estaba diseñado para, adoptando el lenguaje de la época, enseñar a los nativos el valor del trabajo. Dado que el «impuesto educativo» se pagaba inmediatamente después de la época de cosecha, la manera más fácil que tenían los granjeros de pagarlo era vender una parte de su cosecha de arroz a los mercaderes indios o chinos que pronto se instalaron en pequeñas ciudades por todo el país. Sin embargo, la época de la cosecha era cuando el precio del arroz era, por evidentes razones, más bajo; si uno vendía demasiada cosecha propia, podía quedarse sin suficiente arroz para alimentar a su familia todo el año, y verse así forzado a recomprar el propio arroz, a crédito, a los mismos mercaderes, en una época posterior del año, cuando los precios eran más caros. Como resultado, pronto los granjeros de endeudaron completamente, y los mercaderes hicieron a la vez de prestamistas sin escrúpulos. Las maneras más fáciles de pagar la deuda eran o bien encontrar algún tipo de cosecha cara que vender (café, por ejemplo, o piñas) o enviar a los propios hijos a trabajar a las ciudades o en alguna de las plantaciones que los colonos comenzaban a establecer por todo el país. El proyecto entero puede parecer tan sólo una cínica treta para obtener mano de obra barata de los campesinos, y lo era, pero era también algo más. El gobierno colonial fue también muy explícito (al menos en sus propios documentos internos) con respecto a la necesidad de asegurarse de que a los nativos les quedara suficiente dinero para sí mismos, así como de la necesidad de que se acostumbraran a los lujos menores (parasoles, barra de labios, galletitas) disponibles en las tiendas chinas. Era crucial que desarrollaran nuevos gustos, nuevos hábitos y expectativas; que sentaran los cimientos de una demanda consumidora que perdurara después de que los

conquistadores se hubieran ido, y que mantuviera Madagascar por siempre ligado a Francia.

La mayoría de la gente no es estúpida, y la mayoría de los malgaches comprendieron perfectamente lo que los conquistadores intentaban hacerles. Algunos estaban determinados a resistir. Más de sesenta años después de la invasión, Gerard Althabe, un antropólogo francés, pudo observar aldeas en la costa oriental de la isla cuyos habitantes aparecían en las plantaciones de café para obtener dinero para el impuesto de capitación, y, tras pagarlo, ignorar deliberadamente los objetos en venta en las tiendas locales, dando el dinero sobrante a los ancianos de su linaje, que lo empleaban para comprar ganado para sacrificios a sus ancestros[19]. Muchos declaraban abiertamente que se veían resistiendo a una trampa.

Pero un desafío de este tipo rara vez dura para siempre. Los mercados tomaron forma gradualmente, incluso en aquellas partes de la isla en que nunca habían existido. Con ellos llegó la inevitable red de pequeñas tiendas. Y para cuando llegué allí, en 1990, una generación después de que un gobierno revolucionario aboliera el impuesto de capitación, la lógica del mercado se había aceptado intuitivamente hasta tal punto que incluso los médiums recitaban pasajes que podrían haber sido escritos directamente por Adam Smith.

Podrían citarse innumerables ejemplos. Algo similar ocurrió en casi todos los lugares conquistados por ejércitos europeos y en los que no hubiera ya mercados. En lugar de descubrir el trueque, acabaron empleando las mismas técnicas que los economistas de la corriente clásica rechazaban para crear algo parecido a un mercado.

En busca de un mito

Los antropólogos se han quejado de la existencia del Mito del Trueque durante casi un siglo. Ocasionalmente los economistas han señalado, un tanto exasperados, que hay una razón muy sencilla por la que siguen contando la misma historia pese a todas las pruebas en contra: los antropólogos nunca han descrito una historia mejor[20]. Se trata de una objeción comprensible, pero tiene una sencilla respuesta. La razón por la que los antropólogos no han sido capaces de narrar una historia sencilla y convincente acerca de los orígenes del dinero es que no hay razones para creer que pueda haber una. El dinero no ha sido más «inventado» que la música, las

matemáticas o la joyería. Lo que llamamos «dinero» no es una «cosa», es una manera de comparar matemáticamente cosas en forma de proporciones: de decir que uno de X equivale a seis de Y. Como tal, es probablemente tan antiguo como el pensamiento humano. En cuanto intentamos ser un poco más específicos, descubrimos que hay una enorme cantidad de hábitos y prácticas que han convergido en lo que hoy llamamos «dinero», y ésta es precisamente la razón por la que economistas, historiadores y demás tienen tantas dificultades para llegar a una sola definición.

También los teóricos del crédito circulante se han visto plagados durante mucho tiempo por la falta de una narrativa convincente. Esto no fue óbice para que todas las partes en los debates monetarios que tuvieron lugar entre 1850 y 1950 emplearan su armamento mitológico. Esto es, quizá, especialmente cierto en Estados Unidos. En 1894, los *Greenbackers*[*] que abogaban por separar completamente el dólar del oro para permitir al gobierno gastar libremente en campañas de creación de empleo, inventaron la idea de la Marcha sobre Washington: una idea que resonaría eternamente en la historia estadounidense. Se acepta ampliamente que *El mago de Oz*, el libro de Frank Baum publicado en 1900, es una parábola de la populista campaña de William Jennings Bryan, que optó dos veces a la presidencia por la Plataforma por la Plata, que pretendía reemplazar el patrón oro por un sistema bimetálico que permitiera la libre creación de dinero plata junto al oro[21]. Al igual que en los *Greenbackers*, una de las fuentes mayoritarias del movimiento eran los deudores; especialmente las familias granjeras del Medio Oeste como la de Dorothy, enfrentadas a una enorme ola de ejecuciones hipotecarias[*] durante la grave recesión de la década de 1890. Según esta lectura populista, las Brujas Malvadas del Este y del Oeste representarían a los banqueros de la Costa Este y de la Costa Oeste, promotores y beneficiarios del escaso suministro de dinero; el Espantapájaros representaría a los granjeros (que no tuvieron cerebro para evitar caer en la trampa); el Hombre de Hojalata representaría al proletariado industrial (que no tenía corazón para solidarizarse con los granjeros) y el León Cobarde representaba a la clase política, carente de coraje para intervenir. El camino de baldosas doradas, los zapatos de plata, la Ciudad Esmeralda y el desgraciado Mago con toda seguridad hablan por sí mismos[22]. «Oz» es, evidentemente, la abreviación estándar de «onza»[23]. Como intento de creación de un nuevo mito, la historia de Baum es notablemente eficaz. Como propaganda política, no tanto. William Jennings Bryan fracasó en tres intentos de llegar a la presidencia, el patrón plata nunca se adoptó y pocas personas siquiera recuerdan hoy en día de qué se suponía que trataba *El mago de* Oz[24].

Esto ha sido un problema, especialmente, para los teóricos del dinero estatal. Las historias acerca de gobernantes que emplean impuestos para crear mercados en tierras conquistadas o para pagar el ejército u otras funciones estatales no suelen ser especialmente emocionantes. Las ideas alemanas del dinero como encarnación de la

voluntad nacional no tuvieron buena acogida.

Sin embargo, cada vez que había una gran crisis económica, la economía tradicional de *laissez-faire* se llevaba un nuevo golpe. Las campañas de Bryan surgieron como reacción al Pánico de 1893. Hacia la época de la Gran Depresión, en la década de 1930, la propia percepción de que el mercado podía regularse por sí solo siempre que el gobierno asegurase que el dinero seguía seguro asociado a metales preciosos estaba completamente desacreditada. Entre aproximadamente 1933 y 1979 todos los grandes gobiernos capitalistas invirtieron el rumbo y adoptaron alguna forma de keynesianismo. La ortodoxia keynesiana parte de la percepción de que los mercados capitalistas en realidad no funcionan a menos que los gobiernos capitalistas se esfuercen en hacer de niñeras: sobre todo, realizando gigantescas y deficitarias inyecciones de capital en los momentos de crisis. Aunque en la década de 1980 Margaret Thatcher, en Gran Bretaña, y Ronald Reagan, en Estados Unidos, alardearon de rechazar todo esto, no queda claro hasta qué punto lo hicieron[25]. En cualquier caso operaban en la estela de un golpe incluso más grande a la ortodoxia monetaria previa: la decisión de Richard Nixon, en 1971, de desligar por completo el dólar de los metales preciosos, eliminar el patrón oro internacional e introducir el sistema de regímenes fluctuantes de monedas que desde entonces ha dominado la economía mundial. En la práctica esto significaba que desde ese momento todas las monedas nacionales eran, como les gusta llamarlas a los economistas neoclásicos, «dinero fiduciario», es decir, sólo respaldado por la confianza pública.

El propio John Maynard Keynes se mostraba más abierto a la que él gustaba de llamar «tradición alternativa» de las teorías de crédito circulante y teorías estatales que ningún otro economista de su importancia (y Keynes es todavía, sin duda, el pensador económico más importante del siglo XX) anterior o posterior. En ciertos momentos se sumergió en ellas: durante el decenio de 1920 pasó varios años estudiando registros bancarios mesopotámicos en cuneiforme intentando descifrar los orígenes del dinero (posteriormente lo llamaría su «locura babilónica»)[26]. Su conclusión, que adelantó en las primeras páginas de su *Tratado del dinero*, su obra más famosa, era más o menos la única conclusión a la que se puede llegar si uno no parte de premisas previas, sino del meticuloso examen del registro histórico: que la minoría de lunáticos, básicamente, tenía razón. Fueran cuales fueran sus orígenes primitivos, durante los últimos cuatro mil años el dinero ha sido una criatura del Estado. Los individuos, observó, hacen tratos entre ellos. Asumen deudas y prometen pagos.

> El Estado, por tanto, aparece ante todo como la autoridad legal que obliga al pago de la cosa que corresponde al nombre o descripción en el contrato. Pero actúa doblemente cuando, además, se arroga el derecho a

> determinar qué cosa corresponde al nombre, y a variar su declaración cada cierto tiempo; cuando, por así decirlo, se arroga el derecho a reeditar el diccionario. Todos los modernos Estados se arrogan este derecho, y lo han reclamado durante al menos los últimos cuatro mil años. Es cuando se llega a este estado de la evolución del dinero que el cartalismo de Knapp (la doctrina según la cual el dinero es una creación del Estado) se ve reivindicado. A día de hoy, todo dinero civilizado es, sin posibilidad de disputa, cartalista[27].

Esto no significa necesariamente que el Estado *cree* el dinero. El dinero es crédito, y se puede crear mediante acuerdos contractuales privados (préstamos, por ejemplo). El Estado tan sólo vigila el cumplimiento y dicta los términos legales. De aquí la siguiente afirmación dramática de Keynes: que los bancos crean dinero, y que no existe un límite intrínseco para que lo hagan, dado que, por mucho que presten, el acreedor no tendrá más remedio que meter el dinero nuevamente en otro banco, y así, desde la perspectiva del sistema bancario como un todo, el total de créditos y débitos siempre se cancelará[28]. Las implicaciones eran radicales, aunque el propio Keynes no lo era. Al final siempre tenía la precaución de enmarcar el problema de tal manera que se pudiera reintegrar en la corriente económica mayoritaria de su época.

Keynes tampoco era un creador de mitos. En lo que respecta a cómo la tradición alternativa ha hallado una respuesta al Mito del Trueque, no ha sido gracias a los esfuerzos de Keynes (quien finalmente decidió que los orígenes del dinero no eran especialmente importantes), sino a la obra de algunos neokeynesianos contemporáneos que no temieron llevar hasta sus últimas consecuencias algunas de sus sugerencias más radicales.

El verdadero eslabón débil en las teorías estatales y de crédito del dinero fue siempre el elemento de los impuestos. Una cosa es explicar por qué los Estados primitivos exigían impuestos (para crear mercados). Otra es preguntar «¿con qué derecho?». Si asumimos que los primeros gobernantes no eran simples matones, y que los impuestos no eran sencillamente extorsión (y, que yo sepa, ningún teórico del crédito ha expresado una visión tan cínica siquiera de los gobiernos primitivos), uno ha de preguntarse qué justifica este tipo de cosas.

Hoy en día todos creemos tener la respuesta a esta pregunta. Pagamos nuestros impuestos para que el gobierno nos proporcione servicios. Esto comienza con los servicios de seguridad: el ejército era, a menudo, casi el único servicio que el gobierno podía proporcionar. Hoy en día, por supuesto, el gobierno proporciona todo tipo de cosas. Se dice que todo esto se retrotrae a un supuesto «contrato social» con el que de alguna manera todo el mundo estuvo de acuerdo, aunque nadie sabe exactamente entre quiénes, o cuándo ocurrió, o siquiera por qué deberíamos estar

sujetos por decisiones de antepasados lejanos a este respecto cuando no nos sentimos sujetos a decisiones de nuestros antepasados en ningún otro aspecto[29]. Todo esto tiene sentido si asumes que los mercados fueron anteriores a los Estados, pero toda la justificación se tambalea en cuanto te das cuenta de que no fue así.

Existe una explicación alternativa, creada para encajar en el enfoque de la teoría de Estado-crédito. Se la llama «teoría de la deuda primordial» y la han desarrollado sobre todo en Francia un equipo de investigadores (no sólo economistas, sino también antropólogos, historiadores y estudiosos de los clásicos) originalmente agrupados en torno a las figuras de Michel Aglietta y Andre Orléa[30] y, más recientemente, Bruno Théret, y desde su formulación la han adoptado neokeynesianos tanto en Estados Unidos como en el Reino Unido[31].

Se trata de una posición que ha nacido muy recientemente, y, al principio, en gran parte entre debates acerca de la naturaleza del euro. La creación de una moneda única europea disparó no sólo todo tipo de debates intelectuales (¿implica la creación de una moneda común europea la creación de un Estado común europeo? ¿O de una economía o sociedad europea comunes? ¿Se trata, en definitiva, de la misma cosa?), sino también de dramáticos debates políticos. La creación del euro fue impulsada sobre todo por Alemania, cuyos bancos centrales aún ven el combate contra la inflación como su principal objetivo. Es más: al haberse empleado restrictivas políticas monetarias y la necesidad de equilibrar los presupuestos como la principal arma para combatir políticas del Estado del bienestar en Europa, se ha convertido en el caballo de batalla de luchas políticas entre banqueros y pensionistas, acreedores y deudores, tan intensos como aquellos debates de la década de 1890 en Estados Unidos.

El argumento esencial es que todo intento de separar política económica de política social es definitivamente erróneo. Los teóricos de la deuda primordial insisten en que siempre han sido la misma cosa. Los gobiernos usan los impuestos para crear dinero, y son capaces de hacerlo porque se han convertido en los guardianes de la deuda que todos los ciudadanos tienen con todos los demás. Esta deuda es la propia esencia de la sociedad. Existe desde mucho antes que los mercados y el dinero, y éstos no son sino maneras de acotar piezas de lo mismo.

Al principio, según el argumento, este sentimiento de deuda se expresaba no a través del Estado, sino a través de la religión. Para reforzar su postura, Aglietta y Orléan se fijaron en ciertas obras de la antigua literatura religiosa sánscrita: los himnos, plegarias y poesía recogidos en los *Vedas* y en los *Brahmanas*, exégesis sacerdotales compuestas a lo largo de los siglos siguientes, textos hoy en día considerados cimientos del pensamiento hindú. No es una elección tan extraña como se puede suponer. Estos textos constituyen las más antiguas reflexiones históricas conocidas acerca de la naturaleza de la deuda.

A decir verdad, incluso los más antiguos poemas védicos, escritos en algún

momento entre 1500 y 1200 a.C., revelan una constante preocupación por la deuda, tratada como sinónimo de culpa y de pecado[32]. Hay numerosas plegarias que suplican a Dios que libere al adorador de los grilletes o ataduras de la deuda. A veces parece referirse a la deuda en su sentido literal: en *Rig Veda* 10.34, por ejemplo, se da una larga descripción de los tristes jugadores que «vagabundean sin casa, con constante miedo, endeudados y buscando dinero». En los demás se la trata de manera claramente metafórica.

En estos himnos, Yama, dios de la muerte, figura de manera prominente. Estar endeudado era que la muerte colocara un peso sobre ti. Vivir sin haber cumplido alguna obligación, o con una promesa incumplida, a los dioses o a los hombres, era vivir en las sombras de la muerte. A menudo, incluso en los textos más antiguos, la deuda parece representar algún tipo de sufrimiento interno, del que uno ruega a los dioses (especialmente a Agni, que representa el fuego del sacrificio) que lo liberen. No es sino hasta los *Brahmanas* que los distintos exégetas comenzaron a entretejer todo esto en un tipo de filosofía comprehensiva. La conclusión: que la mera existencia humana es un tipo de deuda.

> Cuando un hombre nace es una deuda; por sí mismo nace de la
> Muerte, y sólo cuando realiza sacrificios se redime de la Muerte[33].

Así, el sacrificio (y estos antiguos exégetas eran todos monjes sacrificadores) se convierte en «pagar una deuda con la Muerte». O era una manera de hablar. En realidad, como los monjes sabían mejor que nadie, el sacrificio se dirigía a todos los dioses, no sólo a la Muerte. Ésta era tan sólo el intermediario. Sin embargo, al enmarcar las cosas de esta manera, de inmediato se percibe el problema que siempre surge cuando se concibe la vida desde una frase hecha. Si vivimos a crédito, ¿quién desearía realmente pagar su deuda? Vivir endeudado es ser culpable, incompleto. Pero ser completo sólo puede significar la aniquilación. De esta manera, el «tributo» del sacrificio puede verse como el pago de ciertos intereses, con la vida del animal sustituyendo momentáneamente lo que realmente se debe, es decir, a nosotros mismos: una mera demora de lo inevitable[34].

Los diferentes exégetas propusieron distintas soluciones al problema. Algunos brahmanes ambiciosos comenzaron a decir a sus clientes que el sacrificio ritual, si se hacía correctamente, podía proporcionar una manera de romper completamente con la condición humana y lograr la eternidad (dado que, enfrentadas a la eternidad, todas las deudas son insignificantes)[35]. Otra forma era ampliar la noción de deuda, de tal modo que toda responsabilidad social se convirtiera en un modo u otro de deuda. Así, dos famosos pasajes de los *Brahmanas* insisten en que nacemos con una deuda no sólo hacia los dioses, que hay que pagar con sacrificios, sino también a los sabios que crearon las enseñanzas védicas, y que hemos de pagar con estudios; a

nuestros ancestros (los «Padres»), que hemos de pagar con niños, y finalmente a «los hombres» (al parecer abarcando toda la humanidad), que se ha de pagar ofreciendo hospitalidad a los extranjeros[36]. Por tanto, todo aquel que viva una vida correctamente estará siempre pagando deudas existenciales de uno u otro tipo; pero al mismo tiempo la noción de deuda se desliza hacia la simple obligación social, convirtiéndose en algo mucho menos terrorífico que sentir que la propia existencia constituye una deuda con la muerte[37]. Sobre todo porque las obligaciones morales van en ambos sentidos. Especialmente porque, una vez uno haya engendrado hijos, será a la vez deudor y acreedor.

Lo que los teóricos de la deuda primordial han propuesto es que las ideas codificadas en estos textos védicos no son particulares de una cierta tradición de la Edad de Hierro temprana del Valle del Ganges, sino que son esenciales en la naturaleza misma del pensamiento humano. Tomemos por ejemplo esta sentencia, procedente de un ensayo del economista francés Bruno Théret con el poco apasionante título «Dimensiones socio-culturales de la moneda: implicaciones en la transición al euro»[*], publicado en el *Journal of Consumer Policy* en 1999:

> En los orígenes del dinero tenemos una «relación de representación» de la muerte como un mundo invisible, antes y después de la vida —una representación fruto de la función simbólica característica de la especie humana y que considera el nacimiento como una deuda contraída por todos los hombres—. Una deuda hacia los poderes cósmicos de los que emergió la humanidad.
>
> El pago de esta deuda, que, sin embargo, nunca se podrá completar en vida (pues su pago total queda fuera de alcance), toma la forma de sacrificios que, al reaprovisionar el crédito de los vivos, permite prolongar la vida y, en algunas ocasiones, incluso alcanzar la eternidad uniéndose a los dioses. Pero la primera declaración de esta creencia se asocia también con la emergencia de potencias soberanas cuya legitimidad reside en su capacidad para representar todo el cosmos original. Y son estas potencias las que inventaron el dinero como medio de pagar las deudas —un medio cuya abstracción permite resolver la paradoja del sacrificio, por la cual matar se convierte en la manera permanente de proteger la vida—. A través de esta institución, la creencia a su vez se transfiere a una moneda estampada con la efigie del soberano —un dinero puesto en circulación, pero cuyo regreso lo organiza esta otra institución que es el impuesto/pago de la deuda vitalicia—. De modo que el dinero asume también la función de medio de pago[38].

Si no más, esto al menos proporciona una clara imagen de cuán diferentes son los estándares de debate europeos con respecto a los del mundo angloamericano. No

puede uno imaginar a un economista estadounidense, sea cual sea su tradición, escribiendo algo así. Aun así, aquí el autor realiza una síntesis bastante inteligente. La naturaleza humana no nos lleva al «cambio, trueque e intercambio». En realidad se asegura de que siempre estemos creando símbolos, como el propio dinero. Así es como llegamos a vernos en el cosmos, rodeados de fuerzas invisibles: en deuda hacia el universo.

El movimiento ingenioso es, por supuesto, incorporar esto en la teoría estatal del dinero, puesto que por «potencias soberanas» Théret entiende en realidad «el Estado». Los primeros monarcas eran reyes sagrados que, o bien eran dioses por derecho propio o se erigían en privilegiados mediadores entre los seres humanos y las fuerzas definitivas que gobernaban el cosmos. Esto nos encamina a darnos cuenta, gradualmente, de que nuestra deuda hacia los dioses fue siempre una deuda hacia la sociedad que nos hizo lo que somos.

La «deuda primordial», escribe el sociólogo británico Geoffrey Ingham, «es la que los vivos deben a la continuidad y durabilidad de la sociedad que asegura su existencia como individuos»[39]. En este sentido, no son sólo los criminales los que tienen «una deuda con la sociedad»: todos somos, en cierto sentido, culpables, incluso criminales.

Por ejemplo, Ingham resalta que, aunque no hay pruebas reales de que el dinero surgiera de esta manera, «hay bastantes pruebas etimológicas indirectas»:

> En todas las lenguas indoeuropeas, las palabras empleadas para «deuda» son sinónimo de «pecado» o «culpa», lo que ilustra las relaciones entre religión, pago y la mediación entre los reinos sagrado y profano mediante el «dinero». Por ejemplo, hay una conexión entre dinero (el alemán *Geld*) indemnidad o sacrificio (inglés antiguo *Geild*), impuestos (gótico, *Gild*) y, por supuesto, culpa (inglés actual, Guilt[40]).

O, por tomar como ejemplo otra conexión no menos curiosa: ¿por qué se empleaba tan a menudo el ganado como dinero? El historiador alemán Bernard Laum señaló hace mucho tiempo que en los clásicos de Homero, cuando la gente calcula el valor de un barco, una vestimenta o una coraza, siempre lo miden en bueyes: y aunque intercambian cosas, nunca pagan con bueyes. Es difícil no llegar a la conclusión de que se debe a que un buey es lo que uno ofrecía a los dioses en sacrificio. Por tanto, representaban el valor absoluto. Desde Sumeria a la Grecia clásica, el oro y la plata se dedicaban como ofrendas en los templos. Por todas partes el dinero parece haber surgido de entre lo más apropiado para dar a los dioses[41].

Si el rey simplemente ha tomado la tarea del cuidado de esa deuda primordial que todos tenemos para con la sociedad por habernos creado, esto proporciona una

explicación muy clara de por qué el gobierno cree tener el derecho de hacernos pagar impuestos. Los impuestos tan sólo son una medida de nuestra deuda hacia la sociedad que nos hizo. Pero en realidad esto no explica cómo puede convertirse este tipo de deuda absoluta y vitalicia en *dinero*, que es, por definición, una manera de medir y comparar el valor de cosas *diferentes*. Éste es un problema tanto para los teóricos del crédito circulante como para los economistas neoclásicos, incluso si para estos últimos el problema se enmarca de manera diferente. Si comienzas con la teoría del trueque como origen del dinero, tienes que resolver el problema de cómo y por qué llegas a seleccionar una mercancía para medir exactamente cuánto quieres de cada una de las otras. Si comienzas desde la teoría del crédito circulante, te surge el problema descrito en el primer capítulo: cómo convertir una obligación moral en una suma específica de dinero, cómo el mero sentimiento de deber un favor a alguien se convierte en un sistema de contabilidad en el que uno es capaz de calcular exactamente cuántas ovejas, pescados o lingotes de plata se necesitan para pagar la deuda. O, en este caso, ¿cómo pasamos de esa deuda absoluta que tenemos con Dios a las muy específicas deudas que tenemos con nuestros primos, o con el dueño del bar? La respuesta que proporcionan los teóricos de la deuda primordial es, nuevamente, ingeniosa. Si los impuestos representan nuestra deuda absoluta hacia la sociedad que nos creó, el primer paso hacia la creación del dinero real llega cuando empezamos a calcular deudas mucho más específicas hacia la sociedad, sistemas de multas, salarios y castigos, e incluso deudas que debemos a individuos específicos a los que de alguna manera hemos perjudicado, y con quienes estamos en una situación de «culpa» o «pecado».

Esto no es tan poco plausible como puede sonar. Uno de los aspectos más desconcertantes acerca de todas las teorías respecto a los orígenes del dinero que hemos explorado hasta ahora es que ignoran casi por completo las pruebas antropológicas. Los antropólogos saben bastante acerca de cómo funcionaba la economía en sociedades sin Estado, y cómo funcionan todavía en lugares en que los Estados y los mercados no han sido capaces de romper con las maneras existentes de hacer las cosas. Hay innumerables estudios de, por poner un ejemplo, el empleo de ganado como dinero en el sur o el este de África, de conchas moneda en las Américas (el *wampum* es el ejemplo más famoso) o en Papúa-Nueva Guinea, dinero-cuentas, dinero-plumas, el uso de anillos de hierro, cauríes, conchas de espóndilo, barras de bronce o cabezas de pájaros carpinteros[42]. La razón por la que los economistas tienden a ignorar este tipo de literatura es sencilla: apenas se emplean «monedas primitivas» de estos tipos para comprar y vender objetos cotidianos como pollos, huevos, zapatos o patatas. En lugar de emplearse para adquirir cosas, se suelen usar para arreglar las relaciones entre las personas. Sobre todo, para acordar matrimonios y solventar disputas, especialmente las surgidas por asesinatos o daños personales.

Hay muchas razones para creer que nuestro dinero comenzó de la misma manera, e incluso el verbo inglés para pagar (to *pay*) proviene originalmente de una palabra que significaba «calmar, pacificar», como al dar a alguien algo precioso, por ejemplo, para expresar lo mal que te sientes por haber matado a su hermano en una pelea de borrachos, y cuánto desearías que esto no se convirtiera en el origen de una larga enemistad sangrienta[43]. Los teóricos de la deuda están especialmente interesados en esta última posibilidad. En parte porque tienden a pasar por alto la literatura antropológica e ir a por los antiguos códigos legales (inspirándose para ello en la innovadora obra de uno de los numismáticos más importantes del siglo XX, Philip Grierson, quien en la década de 1970 fue el primero en sugerir que el dinero podría haber surgido de las primeras prácticas judiciales). Grierson era un experto en la Edad Oscura europea, y estaba fascinado por los que acabaron llamándose «códigos legales bárbaros», establecidos por muchos pueblos germánicos tras la destrucción del Imperio romano en los siglos VII y VIII (godos, frisios, francos.), pronto seguidos por códigos similares promulgados por todas partes, desde Rusia hasta Irlanda. Se trata de documentos fascinantes. Por una parte, dejan muy claro lo equivocadas que están las historias de una Europa, por esa época, «regresando al trueque». Casi todos los códigos legales germánicos emplean el dinero romano para sus cálculos; las penas por robo, por ejemplo, se ven casi siempre seguidas por la exigencia de que el ladrón no sólo devuelva la propiedad robada, sino que pague un alquiler notable (o, en el caso de dinero robado, intereses) de acuerdo a la cantidad de tiempo que ha estado en su posesión. Por otra parte, a estos códigos pronto los siguieron otros similares por parte de pueblos que nunca habían estado bajo dominio romano (Irlanda, Gales, los países nórdicos, Rusia) y éstos son aún más reveladores, si cabe. Podían ser muy creativos, tanto en cuanto a lo que se podía emplear como medio de pago, como en la precisa enumeración de los daños e insultos que requerían compensación:

> En las leyes galesas la compensación se paga sobre todo en ganado, y en la irlandesa, en ganado o esclavas (*cumal*), con considerable empleo, en ambos, de metales preciosos. En los códigos germánicos es sobre todo en metales preciosos. En los códigos rusos es en plata y pieles, graduadas de manera descendente desde la de marta hasta la de ardilla. El detalle es notable, no sólo por los daños personales que cubre (compensaciones específicas por la pérdida de un brazo, una mano, un dedo índice, una uña; por un golpe en la cabeza que deja el hueso a la vista o que lo proyecta) sino también por la cobertura que algunos daban a las posesiones de una casa individual. El título II de la Ley Sálica lidia con el robo de cerdos; el título III, con el de vacas; el título IV, con el de ovejas; el título V, con el de cabras; el título VI, con el de perros, cada uno de ellos con una elaborada

enumeración que diferencia, en cada animal, las diferentes edades y sexos[44].

Esto tiene mucho sentido psicológicamente. Ya he resaltado lo difícil que es imaginar cómo podía surgir un sistema de equivalencias precisas (una vaca lechera joven es equivalente a exactamente treinta y seis gallinas) de la mayoría de los sistemas de intercambio mediante regalos. Si Enrique da a Josué un cerdo y cree que ha recibido a cambio un regalo de menor valía, puede tacharle de tacaño, pero le será difícil hacerse con una fórmula matemática que precise exactamente cuán tacaño cree que ha sido Josué. Por otra parte, si el cerdo de Josué destruye el jardín de Enrique, y, en especial, si ello llevó a una pelea en que Enrique perdió un dedo del pie, y su familia lleva a Josué ante la asamblea de la aldea, ése es exactamente el contexto en que es más probable que la gente se vuelva intolerante y legalista y exprese su ultraje si cree que ha recibido un grano menos que aquello a lo que tiene derecho en justicia. Esto implica una especificidad matemáticamente exacta: por ejemplo, la capacidad de precisar el valor de una cerda de dos años y preñada. Es más, la exacción de las multas debe de haber requerido un constante cálculo de equivalencias. Digamos que la multa es en pieles de marta, pero que el clan del culpable no tiene martas. ¿A cuántas pieles de ardilla equivalen? ¿O a cuántas piezas de orfebrería en plata? Problemas como éstos deben de haber surgido constantemente, y llevado a, al menos, una serie rápida de reglas empíricas acerca de qué tipo de valores equivalían a otros. Esto ayudaría a explicar por qué, por ejemplo, los códigos legales galeses de la Edad Media pueden contener detalladas enumeraciones no sólo del valor de las diferentes edades y condiciones de las vacas lecheras, sino también el valor monetario de todo tipo de objetos habituales en una casa común, hasta el valor de cada tipo de madera, pese a que no parece haber razón alguna para creer que las mayoría de estos objetos se pudieran comprar en un mercado en aquella época[45].

* * *

En todo esto hay algo muy convincente. Para empezar, la premisa tiene, de manera intuitiva, mucho sentido común. Al fin y al cabo, debemos todo lo que somos a los demás. Esto, simplemente, es verdad. El lenguaje en el que hablamos e incluso pensamos, nuestros hábitos y opiniones, el tipo de alimentos que nos gusta comer, los conocimientos que permiten que nuestras luces se enciendan y que el retrete funcione, incluso el estilo en que llevamos a cabo nuestras actitudes de desafío y rebelión contra las convenciones sociales, todo esto lo hemos aprendido de otras personas, la mayoría de las cuales ya han muerto. Si tuviéramos que imaginarnos lo que les debemos en forma de deuda, sólo podría ser infinita. La cuestión es: ¿tiene sentido pensar en todo esto como en una deuda? Al fin y al cabo, por definición una

deuda es algo que al menos podemos imaginar devolver. Suficientemente extraño es pensar en devolver la deuda a nuestros padres: más bien implica que uno no quiere pensar más en ellos como padres. ¿Desearíamos realmente pagar nuestra deuda con toda la humanidad? ¿Qué significaría siquiera eso? ¿Es este deseo una característica fundamental del pensamiento humano?

Otra manera de expresar esto sería: ¿están los teóricos de la deuda primordial *describiendo* un mito? ¿Han descubierto una profunda verdad de la condición humana que siempre ha existido en todas las sociedades y que se expresa especialmente bien en ciertos textos antiguos de la India, o están *inventándose* un mito propio?

Evidentemente ha de ser esto último. Están inventando un mito.

La elección de los textos védicos es significativa. El hecho es que no sabemos casi nada acerca de la gente que escribió esos textos, y poco acerca de la sociedad que los creó[46]. Ni siquiera sabemos si en la India védica existían los préstamos con intereses, lo que evidentemente tiene mucho peso a la hora de saber si los sacerdotes realmente veían los sacrificios como el pago de intereses de una deuda que tenemos hacia la Muerte[47]. Por tanto, los textos pueden servir de lienzo en blanco, o de lienzo escrito en jeroglíficos en un lenguaje desconocido, y sobre el que podemos proyectar casi cualquier cosa que queramos. Si buscamos en otras civilizaciones de las que conocemos un contexto mayor, no hallamos pruebas de la noción del sacrificio como pago[48]. Si hojeamos las obras de los antiguos teólogos, comprobamos que la mayoría conocían la idea del sacrificio como modo de que los humanos entraran en relaciones comerciales con los dioses, pero que creían que era ridícula: si los dioses ya tienen todo lo que quieren, ¿qué tienen los humanos con lo que negociar[49]? En el último capítulo vimos lo difícil que es hacer regalos a los reyes. Con los dioses (y no digamos con Dios) el problema se magnifica hasta el infinito. Un intercambio implica igualdad. Al tratar con fuerzas cósmicas, se vio desde el principio que esto era imposible.

Tampoco se sostiene la noción de que el Estado se apropió de las deudas para con los dioses, fijando así las bases de los sistemas impositivos. Aquí el problema radica en que en el mundo antiguo los ciudadanos libres no pagaban impuestos. Por lo general, los impuestos sólo se exigían a los pueblos conquistados. Esto ya era así en la antigua Mesopotamia, en que los habitantes de las ciudades independientes no solían pagar ningún impuesto directo. De igual modo, como explicaba Moses Finley, «los antiguos griegos consideraban tiránicos los impuestos directos, y los evitaban siempre que era posible[50]. Los ciudadanos atenienses no pagaban ningún tipo de impuesto directo; aunque la ciudad sí repartía en ocasiones dinero a sus ciudadanos, en un tipo de impuesto invertido: a veces directamente, como en el caso de las ganancias de las minas de Laurión, y en ocasiones de manera indirecta, mediante generosos sueldos por ejercer de jurado o acudir a la Asamblea». Las ciudades

sometidas, sin embargo, sí tenían que pagar un tributo. Incluso dentro del Imperio persa, los ciudadanos persas no debían pagar tributo al Gran Rey, aunque los habitantes de las provincias conquistadas sí lo hacían[51]. Lo mismo ocurría en Roma, donde durante mucho tiempo los ciudadanos no sólo no pagaban impuestos, sino que tenían derecho a una parte del tributo cobrado a otros, bajo la forma de reparto de cereales, el «pan» de la famosa frase «pan y circo»[52].

En otras palabras, Benjamín Franklin se equivocaba cuando dijo que en este mundo nada es cierto excepto la muerte y los impuestos. Obviamente, esto sugiere que la idea de que la deuda a uno es una variante de la otra es muy difícil de sostener.

Nada de esto, sin embargo, asesta un golpe mortal a la teoría estatal del dinero. Incluso aquellos Estados que no cobraban impuestos sí cobraban honorarios, castigos, tarifas y multas de algún tipo. Pero *sí* es muy difícil de reconciliar con cualquier teoría que sostenga que los Estados se concibieron como guardianes de algún tipo de deuda cósmica o primordial.

Es curioso que los teóricos de la deuda primordial no tengan gran cosa que decir de Sumeria o Babilonia, pese a que Mesopotamia es donde se inventó la práctica de prestar dinero con intereses, unos dos mil años antes de que se escribieran los *Vedas*, y de que sea donde se crearon los primeros Estados del mundo. Pero si nos adentramos en la historia de Mesopotamia, resulta un poco menos sorprendente. Nuevamente hallamos que aquí estamos, en muchos aspectos, frente a exactamente lo contrario de lo que estos teóricos habían predicho.

Recordará el lector que las ciudades-estado mesopotámicas estaban dominadas por enormes templos: gigantescas y complejas instituciones industriales a menudo atendidas por miles de personas, desde pastores y barqueros a hilanderas y tejedoras, bailarinas y administradores pertenecientes al clero. Hacia al menos 2700 a.C. ambiciosos gobernantes habían comenzado a imitarlos, creando complejos palaciegos organizados en términos similares, con la excepción de que, si los Templos se centraban alrededor de las estancias sagradas de un dios o diosa, representada por una imagen sagrada que los sirvientes-monjes vestían, alimentaban y servían como si se tratase de una persona viva, los palacios se centraban en las estancias de un rey real. Rara vez los gobernantes sumerios llegaron al extremo de declararse dioses, pero a menudo estaban muy cerca. Sin embargo, cuando interferían en la vida de sus súbditos en calidad de gobernantes cósmicos, no lo hacían imponiendo deudas públicas, sino más bien cancelando deudas privadas[53].

No sabemos exactamente cómo y cuándo se originaron los préstamos con interés, puesto que parecen ser anteriores a la escritura. Muy posiblemente los administradores del Templo inventaran la idea como un medio de financiar el comercio caravanero. Este comercio era crucial porque, aunque el valle fluvial de la antigua Mesopotamia era extraordinariamente fértil, y producía enormes excedentes

de cereal y otros alimentos, que a su vez soportaban una vasta industria de la lana y el cuero, carecía de casi todo lo demás. Piedra, madera, metal, incluso la plata que se empleaba como dinero, todo ello debía importarse. Desde tiempos muy remotos, pues, los administradores del Templo desarrollaron la costumbre de avanzar bienes a los mercaderes locales (algunos, privados; otros, funcionarios del templo) que zarpaban a venderlas por mar. El interés tan sólo era un modo de que el Templo obtuviera su porción de los beneficios resultantes[54]. Sin embargo, una vez establecido el principio parece haberse extendido con rapidez. Al cabo de poco tiempo hallamos no sólo préstamos comerciales, sino préstamos de consumo: usura en el sentido clásico del término. Hacia el 2400 a.C. parece haber sido una práctica habitual de oficiales locales o mercaderes ricos, conceder préstamos con seguridad colateral a campesinos en problemas económicos y comenzar a apropiarse de sus tierras si eran incapaces de pagar.

Solía comenzar con cereal, ovejas, cabras y herramientas; luego pasaron a campos y casas; o, de manera alternativa (y definitiva), miembros de la familia. Si había sirvientes eran los primeros, seguidos por los niños, la mujer y, en ocasiones extremas, el propio deudor. Éstos quedaban reducidos a peones por deuda: no exactamente esclavos, pero muy cerca, forzados a perpetuidad a trabajar en las posesiones del prestamista (o, a veces, en los propios templos o palacios). En teoría, por supuesto, cualquiera de ellos se podía redimir (recuperar) cuando el deudor pagara el dinero debido, pero, por razones obvias, cuantos más recursos le eran arrebatados, más difícil le resultaba.

Los efectos eran tan graves que más de una vez amenazaron con desgarrar la sociedad. Si por alguna razón había una mala cosecha, amplias partes del campesinado caían en el peonaje por deuda; las familias quedaban rotas. Al cabo de poco tiempo, las tierras quedaban abandonadas cuando los campesinos endeudados, por miedo a la esclavitud, huían de sus casas y se unían a bandas seminómadas que vivían en los desérticos márgenes de la civilización. Enfrentados a un potencial descalabro social total, los reyes sumerios, y posteriormente los babilonios, anunciaban periódicamente amnistías generales: «pizarras limpias», como las llama el historiador económico Michael Hudson. Estos decretos solían declarar nulo y sin efecto todo crédito al consumo (no afectaban al crédito comercial), devolver todas las tierras a sus dueños originales y permitir a todos los peones por deuda el regreso con sus familias. No tardó mucho en convertirse en un hábito de todo rey al asumir el poder hacer una declaración de este tipo, y muchos se vieron forzados a repetirlas periódicamente a lo largo de sus reinados.

En Sumeria se las llamaba «declaraciones de libertad», y es significativo que la palabra sumeria *amargi*, la primera palabra registrada con el significado de «libertad» en ningún idioma, signifique literalmente «regreso a la madre», pues se trataba de lo que los peones liberados finalmente podían hacer[55].

Michael Hudson argumenta que los reyes mesopotámicos sólo estaban en posición de hacer esto gracias a sus pretensiones cósmicas: al asumir el poder se veían a sí mismos como recreando la sociedad humana, de modo que estaban en posición de limpiar todas las pizarras de toda obligación moral previa. Aun así, esto es lo más lejano que uno puede imaginar con respecto a lo que los teóricos de la deuda primordial tenían en mente[56].

* * *

Probablemente el mayor problema de todo este corpus literario es su asunción inicial: que comenzamos con una deuda infinita hacia algo llamado «sociedad».

Es esta deuda hacia la sociedad la que proyectamos en los dioses. Es la misma deuda que luego asumen reyes y gobiernos nacionales.

Lo que hace tan engañoso el concepto de sociedad es que aceptamos que el mundo se organiza en una serie de unidades compactas y modulares llamadas «sociedades», y que todo el mundo sabe en cuál está. A lo largo de la historia, rara vez este es el caso. Imaginemos que soy un mercader armenio cristiano que vive bajo el dominio de Gengis Kan. ¿Qué es la «sociedad» para mí? ¿Es la ciudad en que crecí, la sociedad internacional de mercaderes (con sus elaborados códigos de conducta) dentro de la cual realizo mis actividades diarias, los demás hablantes de armenio, la cristiandad (o quizá sólo el cristianismo ortodoxo) o los habitantes de todo el Imperio mongol, que abarcaba desde el Mediterráneo hasta Corea? A lo largo de la historia, los reyes e imperios rara vez han sido el punto de referencia en la vida de las personas. Los reinos surgen y caen; se fortalecen y debilitan; los gobiernos pueden hacer notar su presencia esporádicamente en la vida de la gente, y a lo largo de la historia muchas personas nunca tuvieron del todo claro bajo qué gobierno estaban. Incluso hasta hace poco, muchos de los habitantes del mundo nunca sabían exactamente en qué país se suponía que vivían, o por qué les debería importar. Mi madre, una judía nacida en Polonia, me contó una vez un chiste de su infancia:

> Había una pequeña aldea situada en la frontera entre Rusia y Polonia; nadie estaba muy seguro de a quién pertenecía. Un día se firmó un tratado especial y llegaron unos inspectores para trazar la frontera. En cuanto pusieron todo su material sobre una colina, algunos aldeanos se acercaron a ellos.
>
> —Así que, ¿dónde estamos, en Rusia o en Polonia?
>
> —De acuerdo a nuestros cálculos, su aldea comienza exactamente a treinta y siete metros dentro del territorio polaco.
>
> Los aldeanos se pusieron de inmediato a bailar y dar brincos de alegría.

—Pero ¿por qué? —preguntaron los topógrafos—. ¿Qué diferencia hay?

—¿No sabe lo que esto significa? —les respondieron—. ¡Significa que ya no tendremos que soportar nunca más uno de aquellos terribles inviernos rusos!

Sin embargo, si nacemos con una deuda infinita hacia la gente que hizo posible nuestra existencia, pero no hay ninguna unidad natural llamada «sociedad», ¿a quién o a qué se lo debemos realmente? ¿A todo el mundo? ¿A todo? ¿A algunas personas o cosas más que a otras? ¿Y cómo pagamos una deuda a algo tan difuso? O, quizá de manera más precisa, ¿exactamente quién puede arrogarse la autoridad para decirnos cómo podemos pagarlo, y con qué fundamentos?

Si acotamos así el problema, los autores de los *Brahmanas* ofrecen una reflexión bastante sofisticada acerca de una cuestión moral que nadie ha sido capaz de responder mejor, antes o después de ellos. Como ya he dicho antes, no es posible saber mucho acerca de las condiciones en que se escribieron esos textos, pero las escasas pruebas disponibles apuntan a que tan cruciales documentos datan de entre 500 y 400 a.C., es decir, aproximadamente, la época de Sócrates, una época en la que al parecer en la India, la economía comercial e instituciones como el dinero acuñado y los préstamos con intereses comenzaron a formar parte integrante de la vida cotidiana. Las autoridades intelectuales de la época estaban, como en Grecia y en China, luchando a brazo partido con las implicaciones. En su caso, esto significaba preguntarse: «¿Qué significa imaginar nuestras obligaciones como deudas? ¿A quién debemos nuestra existencia?».

Es notable que su respuesta no hiciera mención ni a «la sociedad» ni a los Estados, pese a que ya desde la Antigüedad había reyes y gobiernos en la India. En su lugar se fijaron en las deudas hacia los dioses, los sabios, los padres y «los hombres». No sería en absoluto difícil traducir su formulación a un lenguaje más contemporáneo. Podría ser algo así. Debemos nuestra existencia, sobre todo:

—Al universo, fuerzas cósmicas o, como decimos hoy en día, a la naturaleza. La base misma de nuestra existencia. Para pagarla rituálmente, siendo el ritual un acto de respeto y agradecimiento a todo aquello al lado de lo cual somos pequeños[57].

—A quienes han creado el conocimiento y los logros culturales que más valoramos; que dan forma y significado a nuestra existencia. Aquí incluiríamos no sólo a los científicos y filósofos que crearon nuestra tradición intelectual sino a todo el mundo, desde William Shakespeare a aquella mujer desconocida de algún lugar de Oriente Medio que creó el pan con levadura. Pagamos esta deuda cultivándonos nosotros mismos y contribuyendo al conocimiento y cultura humanos.

—A nuestros padres y sus padres: nuestros ancestros. Devolvemos esta deuda convirtiéndonos en ancestros.
—A la humanidad como un todo. Pagamos esta deuda mediante la generosidad hacia los extranjeros, manteniendo las bases comunales de sociabilidad que hacen posibles las relaciones humanas y, por tanto, la vida.

Expuesto así, sin embargo, el argumento comienza a socavar su propia premisa. Estas deudas no son como las deudas comerciales. Al fin y al cabo, uno puede pagar la deuda con sus padres teniendo hijos, pero en general no se suele considerar que uno haya pagado a sus deudores si presta el dinero a terceras personas[58].

Y yo me pregunto: ¿no podría tratarse exactamente de eso? Quizá lo que los autores de los *Brahmanas* estaban demostrando en realidad era que, en el análisis final, nuestra relación con el cosmos no es, ni puede ser, de tipo comercial. Porque las relaciones comerciales implican a la vez igualdad y separación. Todos estos ejemplos hablan de superar una separación: quedas libre de tu deuda hacia los ancestros cuando te conviertes en un ancestro; quedas libre de tu deuda para con los sabios cuando te conviertes en un sabio; quedas libre de tu deuda hacia la humanidad cuando te comportas con humanidad. Es así mucho más, incluso, si hablamos del universo. Si no puedes negociar con los dioses porque ya lo tienen todo, mucho menos puedes negociar con el universo, porque el universo *es* todo, y ese todo forzosamente te contiene a ti. En realidad se podría interpretar esta lista como una sutil manera de decir que la única manera de «librarte» de la deuda era no pagar literalmente las deudas, sino demostrar que tales deudas no existen, porque uno no está, para empezar, separado, y de aquí que la propia noción de cancelar la deuda, y lograr una existencia separada y autónoma, sea ridícula desde el comienzo. O incluso que la propia presunción de posicionarse uno mismo aparte de la humanidad o el cosmos, tanto como para entrar en negociaciones de igual a igual con ellos, es, en sí, un crimen del que sólo puede responderse con la muerte. Nuestra culpabilidad no se debe a que no podamos pagar la deuda que tenemos hacia el universo. Nuestra culpa es la vanidad, por pensar en nosotros mismos como en un equivalente a *Todo Lo Que Es o Jamás Ha Sido*; al menos tanto como para ser capaces de concebir una deuda tal[59].

Fijémonos en el otro lado de la ecuación. Incluso si fuera posible imaginarnos en una posición de deuda absoluta hacia el cosmos, o hacia la humanidad, la siguiente pregunta resulta ser: ¿quién exactamente tiene el derecho a hablar en nombre del cosmos, o la humanidad, para explicarnos cómo debemos pagar esa deuda? Si hay algo más ridículo que declararse aparte del universo entero como para entrar en negociaciones con él, es arrogarse el derecho a hablar en nombre de la otra parte.

Si buscáramos la índole de una sociedad individualista como la nuestra, una manera de hacerlo sería decir: tenemos una deuda infinita hacia la humanidad, la

sociedad, la naturaleza o el cosmos (como quiera enmarcarlo cada uno), pero nadie es capaz de decirnos cómo debemos pagarla. Esto, al menos, tendría una consistencia intelectual. Si fuera así, sería posible ver casi todos los sistemas establecidos de autoridad (religión, moral, política, economía, sistema judicial y penal) como otras tantas maneras fraudulentas de presumir cómo calcular lo que no se puede calcular, de arrogarse la autoridad para decirnos cómo debe pagarse algún aspecto de esa ilimitada deuda. La libertad humana sería, en tal caso, nuestra capacidad para decidir, por nosotros mismos, cómo lo queremos hacer.

Nadie, que yo sepa, se ha acercado al asunto desde este enfoque. En lugar de ello, las teorías de deuda existencial acaban siempre convirtiéndose en maneras de justificar (o arrogarse) estructuras de autoridad. Es muy revelador, en este sentido, el caso de la tradición intelectual hindú. La deuda hacia la humanidad sólo aparece en unos pocos textos antiguos, y pronto es olvidada. Casi todos los exégetas hindúes posteriores la ignoran y, en su lugar, hacen énfasis en la deuda de un hombre con su padre[60].

* * *

Los proponentes de la teoría de la deuda primordial tienen más asuntos de los que ocuparse. En realidad no les interesa el cosmos, sino la «sociedad».

Déjenme volver un momento sobre esa palabra, «sociedad». La razón por la que nos parece un concepto tan sencillo y evidente es porque, en general, la empleamos como sinónimo de «nación». Al fin y al cabo, cuando los estadounidenses hablan de pagar su deuda para con la sociedad, no lo hacen pensando en su responsabilidad hacia los habitantes de Suecia. Tan sólo el Estado moderno, con sus complejos controles aduaneros y políticas sociales, nos permite imaginar «sociedad» de esta manera, como una entidad compacta. Por ello, proyectar esta noción hacia atrás en el tiempo, hacia épocas védicas o medievales, siempre será engañoso, incluso si no disponemos de otra palabra.

Creo que es exactamente eso lo que los proponentes de la deuda primordial están haciendo: proyectar esa noción hacia atrás en el tiempo.

En realidad, todo el complejo de ideas de las que están hablando —la noción de que existe esta cosa llamada sociedad, de que tenemos una deuda con ella, de que los gobiernos pueden hablar por ella, de que puede imaginarse como una especie de dios secular—, todas estas ideas surgieron juntas en la época de la Revolución francesa, aproximadamente, o a su inmediata estela. En otras palabras, nacieron junto a la idea moderna de nación-estado.

Podemos verlas prefiguradas claramente en la obra de Auguste Comte, en la Francia de principios del siglo XIX. Comte, un filósofo y panfletista político hoy en día famoso sobre todo por haber acuñado el término «sociología», se atrevió, al

final de su vida, a proponer una religión de la sociedad, que denominó positivismo, modelada a grandes rasgos como el catolicismo medieval, llena de vestiduras con los botones en la parte trasera (de modo que uno no pudiera ponérselas sin ayuda de otros). En su última obra, que denominó un «catecismo positivista», dejó escrita también la primera teoría explícita de la deuda social. En un momento determinado alguien pregunta a un sacerdote positivista qué piensa de la noción de los derechos humanos. El sacerdote se ríe de la idea. Es un absurdo, dice, un error surgido del individualismo. El positivismo sólo entiende de deberes. Al fin y al cabo:

> Nacemos bajo un montón de obligaciones de todo tipo: hacia nuestros predecesores, hacia nuestros sucesores, hacia nuestros contemporáneos. Tras nuestro nacimiento estas obligaciones se van ampliando y acumulando incluso antes de llegar al punto en que somos capaces de prestar algún servicio a los demás. ¿En qué fundamento humano puede, pues, asentarse la idea de «derechos»[61]?

Si bien Comte no escribe la palabra «deuda», el sentido queda suficientemente claro. Ya hemos acumulado ilimitadas deudas antes de llegar a la edad en que siquiera podemos pensar en pagarlas. Llegado ese momento ya no hay manera de calcular siquiera a quién se las debemos. La única manera de redimirnos es dedicarnos al servicio de la humanidad como un todo.

En vida se consideró a Comte poco menos que un chalado, pero sus ideas resultaron influyentes. Su noción de obligaciones ilimitadas hacia la sociedad acabó cristalizando en el concepto de «deuda social», recogida por los reformistas sociales y, finalmente, por políticos socialistas de muchas partes de Europa y del mundo[62]. «Todos nacemos con una deuda con la sociedad»: en Francia la percepción de una deuda social pronto se convirtió en un latiguillo, un lema, y finalmente un cliché[63]. El Estado, según esta visión, era tan sólo el administrador de una deuda existencial que todos tenemos hacia la sociedad que nos ha creado, encarnada en el hecho de que todos nosotros seguimos siendo completamente dependientes los unos de los otros para vivir, incluso si no somos del todo conscientes de cómo.

Éstos son también los círculos intelectuales y políticos que modelaron el pensamiento de Émile Durkheim, fundador de la disciplina de sociología que conocemos actualmente, que en cierta manera superó a Comte al asegurar que todos los dioses de todas las religiones son siempre proyecciones de la sociedad, de tal modo que una religión explícita de la sociedad no es siquiera necesaria. Para Durkheim, todas las religiones son maneras de reconocer nuestra dependencia mutua, una dependencia que nos afecta de un millón de maneras distintas de las que no somos completamente conscientes. «Dios» y «sociedad» son, a fin de cuentas, lo mismo.

El problema es que desde hace varios cientos de años se ha asumido sencillamente que el guardián de esa deuda que tenemos por todo ello, los representantes legítimos de esa amorfa totalidad social que nos ha permitido convertirnos en individuos, tiene inevitablemente que ser el Estado. Casi todos los regímenes socialistas o de tipo socialista acaban apelando a alguna versión de este argumento. Para poner un ejemplo notorio, ésta fue la manera en que la Unión Soviética justificó la prohibición a sus ciudadanos de emigrar a otros países. El argumento era siempre: la URSS creó a estas personas; la URSS las crió y educó, las hizo quienes son. ¿Qué derecho tienen a tomar el producto de nuestra inversión y transferirlo a otro país, como si no nos debieran nada? Esta retórica, sin embargo, no se restringía a los regímenes socialistas. Los nacionalistas apelan exactamente al mismo tipo de argumentos, especialmente en tiempos de guerra. Y en mayor o menor grado todos los gobiernos actuales son nacionalistas.

Podríamos incluso decir que lo que tenemos, en la idea de la deuda primordial, es el mito nacionalista definitivo. Antiguamente debíamos nuestras vidas a los dioses que nos habían creado, pagábamos los intereses de la deuda en forma de sacrificios de animales y finalmente pagábamos el monto total con nuestras vidas. Ahora se la debemos a la nación que nos ha formado, pagamos los intereses en forma de impuestos y cuando llega el momento de defender a la nación de sus enemigos, tenemos que ofrecer pagar la deuda con nuestras vidas.

Se trata de una gran trampa del siglo XX: por un lado está la lógica del mercado, en la que nos gusta imaginarnos que comenzamos como individuos que no deben nada a nadie. Por el otro lado está la lógica del Estado, donde todos comenzamos con una deuda que nunca podemos pagar del todo. Se nos dice continuamente que son opuestos, y que entre ellos se contienen todas las posibilidades humanas reales. Pero es una falsa dicotomía. Los Estados crearon los mercados. Los mercados necesitan Estados. Ninguno puede continuar sin el otro, al menos, de manera parecida a las formas en que los conocemos hoy en día.

Capítulo 4

Crueldad y redención

Venden a los inocentes por dinero;
y a los pobres, por un par de sandalias.

Amós, 2:6

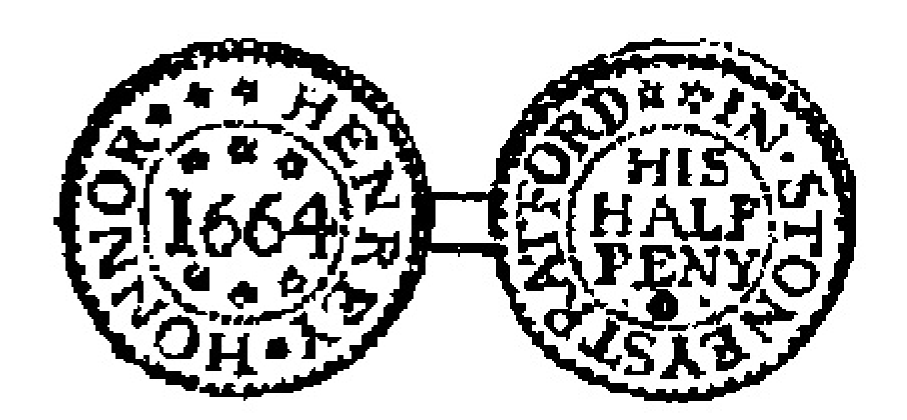
El lector se habrá dado cuenta de que hay una disputa sin resolver entre quienes ven el dinero como una mercancía y quienes lo ven como un pagaré. ¿Qué es realmente? A estas alturas la respuesta debería ser obvia: es ambas cosas. Keith Hart, probablemente la autoridad antropológica más reconocida al respecto de hoy en día, ya lo señaló hace muchos años. Como célebremente observó, hay dos caras en una moneda:

Saque una moneda de su bolsillo y mírela. Uno de sus lados es «cara», el símbolo de la autoridad política que acuñó la moneda; el otro lado es «cruz»: la especificación precisa de la cantidad que vale la moneda como pago en un intercambio. Un lado nos recuerda que los Estados respaldan las monedas y que el dinero es, en su origen, una relación entre personas de una sociedad, quizá una ficha. El otro lado nos revela que la moneda es una cosa, capaz de entrar en relaciones con otras cosas[1].

Evidentemente el dinero no se inventó para superar las incomodidades del trueque entre vecinos, puesto que no hay razón alguna, en primer lugar, para que vecinos se enzarcen en un trueque. Aun así, un sistema de dinero crédito puro también presentaría serios inconvenientes. El dinero crédito se basa en la confianza, y en mercados competitivos la confianza es, en sí misma, una mercancía escasa. Esto es especialmente cierto en los tratos entre extraños. En el Imperio romano, una moneda de plata acuñada con la efigie del emperador Tiberio seguramente circulaba a un valor considerablemente más elevado que la propia plata que contenía. Las monedas antiguas, de manera invariable, solían tener un valor mucho mayor que su contenido de metal[2]. Esto se debía, sobre todo, a que el gobierno de Tiberio estaba muy dispuesto a aceptarlas a su valor facial. El gobierno persa, sin embargo, probablemente no estaba tan dispuesto, y los gobiernos mauria y chino no lo estaban en absoluto. Grandes cantidades de monedas romanas de oro y plata acabaron en la India e incluso China; para empezar, ésta es muy probablemente la razón de que fueran de oro y plata.

Lo que es cierto para un vasto imperio como el de Roma o el de China lo es incluso más para las ciudades-estado sumerias o griegas; por no hablar de cualquiera que operara en el fragmentado damero de reinos, ciudades y pequeños principados que prevalecían en la Europa medieval o en la India. Como ya he apuntado, a menudo no quedaba claro qué quedaba dentro y qué quedaba fuera de las fronteras. Dentro de una comunidad (una villa, una ciudad, un gremio o una sociedad religiosa) cualquier cosa podía funcionar como dinero, siempre que todos supieran que había *alguien* dispuesto a aceptarlo para cancelar una deuda. Para proporcionar un ejemplo especialmente llamativo, en ciertas ciudades del Siam del siglo XIX, se empleaban fichas de juego de porcelana (como las fichas de póquer) emitidas por los casinos locales, a modo de cambio o cantidades pequeñas. Si uno de estos casinos quebraba o perdía su licencia, sus propietarios tenían que enviar un pregonero por las calles anunciando que todo aquél que poseyera fichas tenía tres días para redimirlas[3]. Para transacciones de gran tamaño, por supuesto, se solían emplear monedas que se aceptaran más allá de la comunidad (habitualmente, oro o plata).

De manera similar, durante muchos siglos las tiendas inglesas acuñaron su propio dinero de plomo, madera o cuero. A menudo esta práctica era técnicamente ilegal, pero continuó hasta épocas relativamente recientes. Ésta es un ejemplar del siglo XVII, de un tal Henry, que tenía que tenía una tienda en Stony Stratford, Buckinghamshire:



Es evidente que se trata de un ejemplo del mismo principio: Henry proporcionaba cambio en forma de pagarés redimibles en su propio establecimiento. Como tales, podían circular ampliamente, al menos entre quienes compraran habitualmente en la tienda. Pero era poco probable que se alejaran mucho de Stony Stratford; por norma general, la mayoría de las fichas no viajaban más allá de unas cuantas manzanas alrededor de la tienda. Para transacciones de más envergadura todo el mundo, incluido Henry, esperaba que el dinero tuviese un formato aceptable en todas partes, incluidas Italia o Francia[4].

A lo largo de la mayor parte de la historia, incluso allá donde hallamos mercados complejos, hallamos también un confuso montón de tipos diferentes de moneda.

Algunas de estas formas de dinero pueden haber surgido, originalmente, de trueque entre extranjeros: el dinero en cacao de Mesoamérica o el dinero en sal de Etiopía son ejemplos comúnmente citados[5]. Otras formas surgieron de los sistemas de crédito, o de discusiones sobre qué tipos de mercancías serían aceptables para pagar impuestos u otras deudas. Tales cuestiones solían ser objeto de interminables discusiones. A menudo se puede uno hacer una idea clara de los equilibrios de poder político en un determinado lugar y época a través de las cosas que se aceptaban como dinero. Por ejemplo, así como los plantadores de tabaco de la Virginia colonial consiguieron aprobar una ley que obligaba a los tenderos a aceptar su tabaco como moneda, los campesinos de la Pomerania medieval parecen haber convencido a sus gobernantes, en determinados momentos, de aceptar vino, queso, pimientos, pollos, huevos e incluso arenques como pago de impuestos, salarios y tasas de aduanas (que solían registrarse en unidades del Imperio romano) para disgusto de los mercaderes ambulantes, quienes, por lo tanto, debían transportar esos objetos para pagar los peajes o comprarlos en la localidad, a precios ventajosos para los proveedores por la misma razón[6]. Esto se daba en una zona con campesinado libre en lugar de servidumbre. Poseían, por tanto, una situación política relativamente fuerte. En otras épocas y lugares prevalecieron, en cambio, los intereses de amos y mercaderes.

Por lo tanto, el dinero es siempre algo que oscila entre una mercancía y un pagaré de deuda en forma de ficha. Esta es, probablemente, la razón por la que las monedas (piezas de oro o plata que son, en sí mismas, valiosas mercancías, pero cuyo valor asciende gracias a estar acuñadas con el emblema de la autoridad local) persisten en nuestra imaginación como la quintaesencia del dinero: saltan, de manera magistral, la línea divisoria que define qué es el dinero. Es más, la relación entre ambos aspectos fue campo de constante litigio político.

En pocas palabras, la lucha entre Estado y mercado, entre gobiernos y mercaderes, no es inherente a la condición humana.

* * *

Nuestras dos historias primordiales (el mito del trueque y el mito de la deuda primordial) pueden parecer lo más alejadas que pueda ser posible, pero, a su manera, son las dos caras de una misma moneda. Cada una asume a la otra. Tan sólo cuando somos capaces de imaginar la vida humana como una serie de transacciones comerciales somos capaces de ver nuestra relación con el universo en términos de deuda.

Para ilustrarlo, déjenme llamar al estrado al que puede resultar un testigo sorpresa, Friedrich Nietzsche, un hombre capaz de ver con una claridad poco común lo que ocurre cuando se intenta imaginar el mundo en términos comerciales.

Su obra *La genealogía de la moral* apareció en 1887. En ella Nietzsche comienza con un argumento que podría haber tomado directamente de Adam Smith… pero lo lleva un paso más lejos de lo que Smith jamás se hubiera atrevido a hacer, al insistir que no sólo el trueque, sino el propio acto de comprar y vender precede a cualquier otra forma de relación humana. El sentimiento de obligación, señala,

> tuvo su origen en la forma más antigua y primitiva de relación personal que existe, la que hay entre vendedor y comprador, entre acreedor y deudor. Es aquí cuando por primera vez una persona se enfrenta a otra, cuando un individuo *se mide a sí mismo* contra otro individuo. No hay civilización, por bajo que sea su nivel, en que no hallemos de manera perceptible algo de esta relación. Fijar precios, medir valores, pensar en equivalencias, intercambiar cosas, esto ocupó hasta tal punto los primeros pensamientos del hombre que, en cierto sentido, es lo que constituye *el propio pensamiento*. Aquí nació la más antigua forma de astucia; éstos, también, podemos asumir que son los principios del orgullo, su sentido de preeminencia con respecto a los demás animales. Quizá nuestra palabra «hombre»[*] (*manas*) sigue expresando directamente algo de este sentido de lo propio: el ser humano se define a sí mismo como un ser que tasa valores, que valora y mide, como el «animal inherentemente calculador». Comprar y vender, con sus atributos psicológicos, son incluso más antiguos que los principios de cualquier organización social o agrupamiento; más allá de las formas más rudimentarias de derechos legales individuales, los florecientes sentimientos de intercambio, contrato, culpa, ley, deber y compensación *se transfirieron* a las primeras y menos elaboradas estructuras sociales (en sus relaciones con estructuras sociales similares) junto al hábito de comparar poder con poder, de medir, de calcular[7].

También Smith, como recordaremos, creía que los orígenes del lenguaje (y, por tanto, del pensamiento humano) se asentaban en nuestra propensión a «intercambiar una cosa por otra», en lo que veía, también, los orígenes del mercado[8]. La necesidad de negociar, de comparar valores, es exactamente lo que nos hace inteligentes, y diferentes de los demás animales. La sociedad viene después, lo que significa que nuestras ideas acerca de la responsabilidad hacia las demás personas toman forma, en principio, en torno a términos estrictamente comerciales.

Sin embargo, a diferencia de Smith, a Nietzsche nunca se le ocurrió que todas esas transacciones quedaran saldadas de inmediato. Todo sistema de contabilidad comercial, asumió, crearía deudores y acreedores. En realidad creía que todo sistema humano de moralidad provenía de este hecho. Nótese, asegura, que la palabra alemana *schuld* significa tanto «deuda» como «culpa». Antiguamente, estar

en deuda era sencillamente ser culpable, y los acreedores disfrutaban castigando a los deudores incapaces de pagar su préstamo infligiendo «todo tipo de humillaciones y torturas al cuerpo del deudor, como, por ejemplo, cortando tanta cantidad de carne como juzgaban adecuada en función de la deuda»[9]. va tan lejos como para insistir en que aquellos códigos legales bárbaros de la Antigüedad que tabulaban tanto por un ojo dañado, tanto por un dedo cortado, no fijaban las compensaciones monetarias por la pérdida de ojos o dedos, ¡sino que establecían cuánto podían llevarse, del cuerpo del deudor, los acreedores! No hace falta decir que no proporciona una sola prueba (no las hay)[10]. Pero pedirle pruebas sería perder de vista el argumento. Aquí no estamos tratando con una narración histórica real, sino con un ejercicio meramente imaginario.

Cuando los humanos comenzaron a construir comunidades, prosigue Nietzsche, tuvieron por fuerza que imaginar sus relaciones con la sociedad en esos términos. La tribu les proporciona paz y seguridad. Están, por tanto, en deuda. Obedecer sus leyes es una manera de pagarla (nuevamente aparece el «pagar las deudas con la sociedad»). Pero, continúa, esta deuda también (aquí también) se paga en sacrificio:

> En las cooperativas tribales (hablamos de tiempos primitivos) la generación viva siempre reconoció una obligación legal hacia las generaciones previas, y especialmente a la primera, la que había fundado la tribu. (…) Aquí la convicción reinante es que la tribu, si *existe*, es gracias a los sacrificios y logros de sus ancestros, y que el pueblo *debe devolvérselos* con sus propios sacrificios y logros. En esto el pueblo reconoce una deuda que nunca deja de crecer, porque estos ancestros, que continúan existiendo en forma de poderosos espíritus, no dejan de proporcionar a la tribu nuevas ventajas, prestándole sus poderes. ¿Acaso hacen todo esto gratuitamente? No hay nada «gratis» en estas épocas crudas y «desprovistas de espiritualidad». ¿Qué puede devolverles el pueblo? Sacrificios (al comienzo, como un principio groseramente entendido de nutrición), festivales, iglesias, signos de honor y, por encima de todo, obediencia: pues todas las costumbres, como obra de los ancestros, son también sus leyes y órdenes. ¿Alguna vez se les devuelve lo suficiente? Esta sospecha permanece y crece[11].

En otras palabras, para Nietzsche, comenzar por las asunciones acerca de la naturaleza humana enunciadas por Adam Smith implica necesariamente acabar con algo muy en la línea de la teoría de la deuda primordial. Por una parte, es por nuestro sentimiento de deuda hacia los antepasados que obedecemos las leyes ancestrales: es la razón por la que creemos que la comunidad tiene el derecho a reaccionar «como un acreedor furioso» y castigarnos, si cree que las quebrantamos, por nuestras transgresiones. En un sentido más amplio, desarrollamos un sentimiento

creciente y latente de que nunca podremos pagar completamente la deuda con nuestros ancestros, y cuanto más fuerte y poderosa se vuelve una comunidad, más fuertes parecen ser, hasta que, finalmente, «los ancestros se transfiguran en dioses». Conforme las comunidades se convierten en reinos, y los reinos, en imperios universales, los mismos dioses parecen volverse universales, desarrollan pretensiones de grandeza cósmica, dominando los cielos, enviándonos truenos y relámpagos, culminando con el dios cristiano, el cual, como deidad máxima, inevitablemente «propagó el máximo sentido de deuda sobre la tierra». Incluso nuestro ancestro Adán no es visto como un acreedor, sino como un transgresor, y por tanto deudor, que nos pasa a nosotros su carga del Pecado Original:

> Finalmente, ante la imposibilidad de pagar la deuda, la gente asume la idea de que es imposible levantar la penitencia, la idea de que no se puede pagar («castigo *eterno*»). hasta que de repente nos enfrentamos al paradójico y terrorífico modo en que una humanidad martirizada halló un consuelo temporal, ese golpe de genio del cristianismo: Dios sacrificándose a sí mismo por las culpas de los seres humanos; Dios pagando la deuda consigo mismo; Dios como el único capaz de redimir al ser humano de aquello que para los hombres se ha vuelto imposible redimir: ¡el acreedor sacrificándose a sí mismo por el deudor, por *amor* (¿puede alguien creérselo?), por amor a su deudor[12]!

Tiene mucho sentido si se parte de la premisa inicial de Nietzsche. El problema es que esa premisa es descabellada.

Hay muchas razones, también, para creer que el propio Nietzsche sabía que esa premisa era descabellada: en realidad, de eso se trataba. Lo que Nietzsche estaba haciendo era partir de las asunciones estándares y aceptadas como «de sentido común» en su época (y, en gran medida, en la nuestra), de que somos máquinas racionales de calcular, de que el interés egoísta y comercial precede a la sociedad, de que la propia «sociedad» no es sino una manera de poner una protección temporal sobre el conflicto resultante. Es decir, comienza por las acepciones burguesas típicas y las lleva hasta un extremo en que es evidente que han de epatar a una audiencia burguesa.

Es un juego digno y nunca nadie lo ha jugado mejor; pero es un partido jugado enteramente dentro de las fronteras del pensamiento burgués. No tiene nada que aportar que vaya más allá. La mejor respuesta a cualquiera que se quiera tomar en serio las fantasías de Nietzsche acerca de salvajes cortándose trozos de cuerpo unos a otros por no poder pagar deudas son las palabras de un verdadero cazador-recolector, un inuit de Groenlandia al que hizo famoso el escritor Peter Freuchen en su libro *Book of the Eskimos*[*] Freuchen cuenta cómo un día, tras regresar,

hambriento, de una infructuosa expedición de caza de morsas, un cazador que sí había tenido éxito le dio varios kilos de carne. Él se lo agradeció profusamente, pero el hombre, indignado, objetó:

> «¡En nuestro país somos humanos!», dijo el cazador. «Y como somos humanos nos ayudamos. No nos gusta que nos den las gracias por eso. Lo que hoy consigo yo puede que mañana lo obtengas tú. Por aquí decimos que con los regalos se hacen esclavos, y con los látigos, perros.»[13]

Esta última frase es casi un clásico de la antropología, y se pueden hallar frases similares acerca de la negativa a calcular préstamos o deudas en toda la literatura antropológica concerniente a sociedades igualitarias de cazadores. En lugar de considerarse humano porque podría hacer cálculos económicos, el cazador insistía en que ser verdaderamente humano implicaba *negarse* a hacer esos cálculos, rechazando medir o calcular quién debía qué a quién, precisamente porque hacerlo crearía inevitablemente un mundo en el que comenzaríamos a «comparar poder con poder, midiendo, calculando» y reduciendo a los demás a la condición de esclavos o de perros mediante la deuda.

No es que él, como millones de espíritus igualitarios anónimos similares a lo largo de la historia, no supiera que los humanos tienen propensión a calcular. Tenemos todo tipo de propensiones. En cualquier circunstancia cotidiana, tenemos propensiones que nos empujan simultáneamente en varias direcciones. Ninguna es más real que las demás. La verdadera pregunta es cuál de ellas tomamos como base de nuestra humanidad y, por tanto, como cimiento de nuestra civilización. Si el análisis de Nietzsche de la deuda nos resulta útil es porque nos revela que si comenzamos por la asunción de que el pensamiento humano es ante todo un asunto de cálculo comercial, de que comprar y vender son la base de la sociedad humana, entonces sí, cuando comencemos a pensar en nuestra relación con el cosmos, lo concebiremos necesariamente en términos de deuda.

* * *

Creo que Nietzsche nos ayuda también de otra manera: a comprender el concepto de redención. Su descripción de «épocas primitivas» puede resultar absurda, pero su descripción del cristianismo, de cómo un sentido de deuda se convierte en una permanente sensación de culpa; la culpa, en odio a uno mismo; el odio hacia uno mismo, en tortura… todo esto suena muy cierto.

¿Por qué, si no, llamamos a Cristo «el redentor»? El significado original de «redimir» es recomprar algo, o recuperar algo que se había dado como aval en un préstamo; adquirir algo mediante el pago de una deuda. Es chocante pensar que el

núcleo más íntimo del mensaje cristiano, la propia Salvación, el sacrificio del propio hijo de Dios para rescatar a la humanidad de la condenación eterna, se tenga que enmarcar en términos de una transacción comercial.

Nietzsche comenzaba partiendo de las mismas premisas que Adam Smith, pero evidentemente los primeros cristianos, no. Las raíces de este pensamiento se encuentran a más profundidad que Smith y su nación de tenderos. Los autores de los *Brahmanas* no fueron los únicos en tomar prestado el lenguaje de los mercados como manera de reflexionar sobre la condición humana. En efecto, en mayor o menor grado, todas las grandes religiones del mundo lo hacen.

La razón es que todas ellas (desde el zoroastrismo al islam) surgieron entre intensas discusiones acerca del papel del dinero y del mercado en la vida humana, y especialmente sobre qué significaban estas instituciones con respecto a las cuestiones fundamentales respecto a lo que los seres humanos se debían mutuamente. La cuestión de la deuda, y los debates acerca de la deuda, abarcaban todos los aspectos de la vida política de la época. Estas discusiones se establecían por medio de revueltas, peticiones, movimientos reformistas. Algunos de estos movimientos obtuvieron aliados en los palacios o los templos. Otros fueron brutalmente suprimidos. Sin embargo, la mayoría de los términos, eslóganes y puntos de debate, lamentablemente, se han perdido. Sencillamente no sabemos cómo era un debate político en una taberna siria en 750 a.C. Como resultado hemos pasado miles de años contemplando textos sagrados repletos de alusiones políticas que hubieran sido instantáneamente reconocibles para cualquier lector de la época en que fueron escritos, pero cuyo significado hoy en día sólo podemos conjeturar[14].

Uno de los aspectos inusuales de la Biblia es que conserva restos de este contexto mayor. Regresemos a la noción de redención: las palabras hebreas *padah* y *goal* se pueden emplear para expresar la recompra de algo que se vendió a otra persona, especialmente la recompra de tierra ancestral, o para recuperar algún objeto dado al acreedor como aval[15]. El ejemplo principal que profetas y teólogos parecían tener en mente era este último significado: la redención de prendas, y especialmente, de familiares sujetos a peonada por deudas. Parecería que la economía de los reinos hebreos, en tiempo de los profetas, comenzaba a desarrollar el mismo tipo de crisis de deuda que había sido tan común en Mesopotamia: sobre todo en años de malas cosechas, los pobres acababan endeudados con vecinos ricos o con acomodados prestamistas de las ciudades, comenzaban a perder la titularidad de sus tierras y a convertirse en arrendatarios de las que habían sido sus propias tierras, y sus hijos e hijas enviados a servir en las casas de sus acreedores, o incluso vendidos en el extranjero como esclavos[16]. Los primeros profetas contienen alusiones a estas crisis, pero el libro de Nehemías, escrito en tiempo de la dominación persa, es el más explícito[17].

> Otros decían: «Hemos tenido que empeñar nuestras tierras, viñas y casas, para poder comprar grano, por culpa de la hambruna».
>
> Y había quienes decían: «Hemos tenido que tomar dinero prestado para el tributo al rey, avalando con nuestras tierras y viñas.
>
> »Ahora bien, nuestra carne es como la carne de nuestros hermanos; nuestros hijos, como sus hijos; y he aquí que sujetamos a nuestros hijos e hijas a la servidumbre, y ya hay algunas de nuestras hijas sujetas: pero no está en nuestras manos liberarlas, porque nuestras tierras y nuestras viñas son de otros».
>
> Cuando oí su clamor y sus palabras mucho enfurecí.
>
> Entonces medité a solas y reprendí a los nobles y a los gobernantes, y les dije: «Practicáis la usura con vuestros hermanos». Y convoqué una gran asamblea contra ellos[18].

Nehemías era un judío nacido en Babilonia, antiguo copero del emperador persa. En 444 a.C. consiguió que el Gran Rey lo nombrase gobernador de su Judea natal. También recibió permiso para reconstruir el Templo de Jerusalén que Nabucodonosor había destruido más de dos siglos atrás. Durante la reconstrucción se hallaron y restauraron textos sagrados; en cierto sentido éste fue el momento de la creación de lo que hoy llamamos judaísmo.

El problema fue que pronto Nehemías se tuvo que enfrentar a una crisis social. Por todas partes, a su alrededor, campesinos empobrecidos se veían incapaces de devolver sus préstamos; los acreedores se llevaban a los hijos de los pobres. Su primera respuesta fue emitir un edicto en la clásica línea de la «pizarra limpia» babilónica: al haber nacido en Babilonia estaba familiarizado con el principio. Todas las deudas no comerciales se perdonarían. Se fijaron los tipos máximos de interés. Al mismo tiempo, sin embargo, Nehemías consiguió localizar, revisar y volver a dictar leyes judías mucho más antiguas, hoy en día conservadas en Éxodo, Deuteronomio y Levítico, que en algunos casos iban incluso más lejos, al institucionalizar el principio[19]. La más famosa de éstas es la Ley del Jubileo: una ley que estipulaba que todas las deudas quedaban automáticamente canceladas «en el Año del Sabbat» (es decir, al cabo de siete años) y que todos aquellos que se encontraran sujetos por deudas quedaban libres[20].

«Libertad», en la Biblia, como en Mesopotamia, venía a referirse, sobre todo, a quedar libre de los efectos de la deuda. Con el paso del tiempo, la propia historia del pueblo judío acabó interpretándose de este modo: la liberación de la servidumbre en Egipto fue el primer y paradigmático acto de redención de Dios; las históricas tribulaciones de los judíos (derrota, conquista, exilio) eran infortunios que llevarían, finalmente, a una redención final con la llegada del Mesías (aunque esto sólo podía cumplirse, como les advertían profetas como Jeremías, una vez los judíos

se hubieran arrepentido sinceramente por sus pecados: sujetarse unos a otros en servidumbre, adorar a falsos dioses, violar los Mandamientos)[21]. Bajo esta óptica, apenas sorprende su adopción por parte de los cristianos. La redención era la liberación de la carga de culpa y pecado, y el final de la historia llegaría en el momento en que todas las pizarras serían borradas y las deudas, canceladas cuando un gran estruendo de trompetas angelicales anunciara el Jubileo final.

En tal caso, «redención» ya no significa la recompra de nada. Tiene más que ver con la destrucción de todo el sistema de contabilidad. En muchas ciudades de Oriente Medio, esto era literalmente cierto: uno de los actos habituales durante la cancelación de las deudas era la destrucción ceremonial de las tablillas en que se guardaban los registros financieros, un acto que se repetiría, de manera mucho menos oficial, en casi todas las revueltas campesinas importantes de la historia[22].

Esto lleva a otro problema: ¿qué se puede hacer entre tanto, mientras llega esa redención final? En una de sus parábolas más perturbadoras, la del sirviente sin compasión, Jesús parece jugar explícitamente con el problema:

> Por ello el Reino de los Cielos es como un rey que quiso pasar cuentas con sus sirvientes. Al empezar a ajustarlas, le fue presentado uno que le debía diez mil talentos. Como no tenía con qué pagar, ordenó el señor que fuese vendido él, su mujer y sus hijos y todo cuanto tenía, y que se le pagase.
>
> Entonces el sirviente se echó a sus pies, y postrado le decía: «Ten paciencia conmigo, que todo te lo pagaré». Compadecido el señor de aquel sirviente, le dejó en libertad y le perdonó la deuda. Al salir de allí aquel sirviente se encontró con uno de sus compañeros, que le debía cien denarios; le agarró y, ahogándole, le decía: «Paga lo que me debes». Su compañero, cayendo a sus pies, le suplicaba: «Ten paciencia conmigo, que ya te pagaré». Pero él no quiso, sino que fue y le echó en la cárcel, hasta que pagase lo que debía. Al ver sus compañeros lo ocurrido, se entristecieron mucho, y fueron a contar a su señor todo lo sucedido. Su señor entonces le mandó llamar y le dijo: «Sirviente malvado, yo te perdoné a ti toda aquella deuda porque me lo suplicaste. ¿No debías tú también compadecerte de tu compañero, del mismo modo que yo me compadecí de ti?». Y, furioso, le entregó a los verdugos hasta que pagase todo lo que le debía. Esto mismo hará con vosotros mi Padre celestial, si no perdonáis de corazón cada uno a vuestro hermano[23].

Éste es un texto extraordinario. En un nivel de lectura es una broma; en otro, no puede ser más serio.

Comenzamos con el rey que desea «pasar cuentas» con sus sirvientes. La premisa es absurda. Los reyes, como los dioses, no pueden entrar realmente en relaciones de intercambio con sus súbditos, puesto que no puede haber igualdad. Y éste es un rey

que claramente *es* Dios. Evidentemente no puede haber un ajuste final de cuentas.

De modo que, en el mejor de los casos, nos enfrentamos a un capricho por parte del monarca. Lo absurdo de la premisa queda remarcado por la suma que, se dice, le debe el primer hombre que traen a su presencia. En la antigua Judea, decir que alguien debe a un acreedor «diez mil talentos» era como si hoy en día decimos que alguien debe «cien mil millones de dólares». El número es también una broma; simplemente significa «una suma que ningún ser humano podría jamás pagar»[24].

Enfrentado a una deuda infinita y existencial, el sirviente tan sólo puede mentir de manera obvia: «¿cien mil millones? ¡Claro, puedo pagarlo! Sólo dame un poco más de tiempo». Entonces, de manera repentina y aparentemente igual de arbitraria, el rey lo perdona.

Pero resulta que la amnistía tiene una condición de la que él no sabe nada. Es obligatorio que desee actuar de manera análoga con otros humanos (en este caso en especial, con un compañero que le debe, para traducirlo nuevamente a términos contemporáneos, mil pavos)[*].

Al fracasar en la prueba, el humano acaba arrojado al infierno por toda la eternidad, o «hasta que pagase todo lo que le debía», que en este caso significa lo mismo.

Durante mucho tiempo esta parábola ha constituido un desafío para los teólogos. Se suele interpretar como un comentario acerca del ilimitado premio de la gracia de Dios y cuán poco nos pide en comparación, y por lo tanto, por implicación, como la sugerencia de que torturarnos en el infierno por toda la eternidad no es tan absurda como puede parecer. Ciertamente el sirviente sin compasión es un personaje odioso. Aun así, lo que me resulta más chocante es la sugerencia implícita de que, en último término, el perdón en este mundo es prácticamente imposible. Los cristianos dicen algo similar cada vez que recitan el Padrenuestro, pidiendo a Dios: «perdona nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores»[25]. Se repite casi exactamente la parábola, y las implicaciones son igual de graves. Al fin y al cabo, la mayoría de los cristianos que recitan la oración son conscientes de que no suelen perdonar a sus deudores. ¿Por qué debería Dios perdonarles sus pecados[26]?

Es más: subyace la sugerencia de que no podríamos alcanzar esos estándares de excelencia ni siquiera si quisiéramos. Una de las cosas que convierte al Jesús del Nuevo Testamento en un personaje tan atractivo es que nunca queda claro lo que nos dice. Todo puede interpretarse de dos maneras. Cuando pide a sus seguidores que perdonen todas las deudas, que se nieguen a tirar la primera piedra, que pongan la otra mejilla, que amen a sus enemigos, que entreguen todas sus posesiones a los pobres… ¿espera realmente que lo hagan? ¿O son sus exigencias sólo una manera de demostrarles que, dado que no estamos preparados para actuar de esa manera, somos pecadores cuya salvación sólo puede alcanzarse en otro mundo (postura que puede usarse, y se ha usado, para justificar casi cualquier cosa)? Es una postura que

considera la vida humana inherentemente corrupta, pero también una que enmarca incluso los asuntos espirituales en términos comerciales: con cálculos de pecado, penitencia y absolución; con el Diablo y San Pedro con sus libros de contabilidad rivales, habitualmente acompañada por la sensación subyacente de que es todo una charada, pues el mero hecho de vernos reducidos a un juego de contabilizar pecados nos revela básicamente indignos del perdón.

Las grandes religiones, como veremos, están llenas de este tipo de ambivalencias. Por una parte son protestas contra los mercados; por otra, tienden a enmarcar sus objeciones en términos comerciales: como si dijeran que convertir la vida humana en una serie de transacciones no es un buen trato. Sin embargo, lo que creo que revelan estos pequeños ejemplos es cuánto se oculta y disimula en las narraciones tradicionales de los orígenes e historia del dinero. Hay algo casi conmovedoramente ingenuo en las historias de vecinos intercambiando patatas por un par extra de zapatos. Cuando la gente de la Antigüedad pensaba acerca del dinero, los intercambios amistosos rara vez eran lo primero que les venía a la cabeza.

Sí, algunos puede que pensaran en su cuenta en la cervecería del lugar, o, si eran mercaderes o administradores, en almacenes, libros de cuentas, exóticas delicias importadas. A la mayoría, sin embargo, lo primero que se les venía a la cabeza era la venta de esclavos, los cobros de rescates de prisioneros, corruptos recaudadores de impuestos, los saqueos por parte de ejércitos conquistadores, hipotecas e intereses, robo y extorsión, venganza y castigo, y, por encima de todo, la tensión entre la necesidad de dinero para crear una familia, adquirir una mujer para tener hijos, y el uso de ese mismo dinero para destruir familias: crear deudas que acaben llevándose a esa misma esposa e hijos. «Y ya hay algunas de nuestras hijas sujetas: pero no está en nuestras manos liberarlas». Apenas podemos imaginar lo que estas palabras significan, emocionalmente, para un padre en una sociedad patriarcal, en la que la capacidad de un hombre para proteger el honor de su familia lo era todo. Y, sin embargo, esto es lo que significó el dinero para la mayoría de las personas durante la mayor parte de la historia de la humanidad: la aterradora perspectiva de que se llevaran a los hijos e hijas a las casas de repulsivos extraños para limpiar sus letrinas y proporcionar ocasionales servicios sexuales; que fueran sujetos a toda forma concebible de violencia y abuso, posiblemente durante años, probablemente para siempre, mientras sus padres esperaban, indefensos, evitando el contacto ocular con sus vecinos, que sabían exactamente qué estaba ocurriéndoles a aquellos a los que habían sido incapaces de proteger[27]. Esto era, muy claramente, lo peor que podía pasar a nadie, lo que justifica que, en la parábola, se pueda intercambiar con «entregarle a los verdugos para torturarle» eternamente. Y esto desde la perspectiva del padre. No podemos siquiera imaginar cómo debía sentirse la hija. Y sin embargo, a lo largo de la historia, millones de hijas anónimas han conocido (y muchas aún conocen) exactamente cómo se siente.

Alguien puede objetar que sencillamente se asumía que así era el orden de las cosas: como la imposición de tributos a las tierras conquistadas, que podía causar resentimientos, pero no se convertía en un debate moral, de si estaba bien o mal. Sencillamente ocurría. Tal ha sido la actitud de los campesinos ante este fenómeno a lo largo de la historia. Lo que sorprende, al examinar los registros históricos, es que en el caso de las crisis de deudas, ésta *no fue* la manera en que reaccionaron. Muchos realmente se indignaron. Tantos, que en la mayor parte de nuestro lenguaje contemporáneo de justicia social, nuestra manera de hablar de la servidumbre humana y de la emancipación, resuenan ecos de los antiguos debates acerca de la deuda.

Es especialmente llamativo justamente porque muchísimas otras cosas parecen haberse aceptado como naturales. No se ven protestas similares contra el sistema de castas, por ejemplo, o contra la institución de la esclavitud[28]. Con total seguridad, esclavos e intocables experimentaron a menudo cosas al menos igual de horrorosas. Seguramente protestaron por ello. ¿Por qué parecen las protestas de los deudores tener más peso específico? ¿Por qué fueron más capaces los deudores de ganarse las simpatías de monjes, profetas, funcionarios y reformistas sociales? ¿Por qué había funcionarios como Nehemías, ansiosos de considerar en términos tan positivos sus quejas, de alinearse con ellos, de convocar grandes asambleas?

Se han sugerido razones de tipo práctico: las crisis de deuda destruían el campesinado libre, que era el que nutría los antiguos ejércitos en las guerras[29]. Sin duda éste era un factor, aunque evidentemente no el único. No hay razones para creer que Nehemías, por ejemplo, en su furia contra los usureros, estuviera ante todo preocupado por su capacidad para levar tropas para el rey persa. Es algo más básico.

Lo que hace diferente a la deuda es que se basa en una premisa de asunción de igualdad.

Ser un esclavo, o un intocable por casta, es ser intrínsecamente inferior. Estamos tratando con relaciones de jerarquía pura. En el caso de la deuda, estamos tratando con dos individuos que comienzan como partes iguales en un contrato. Legalmente, al menos hasta donde abarca el contrato, son iguales.

Podríamos añadir que en la Antigüedad, cuando gente de un rango social más o menos igual se prestaba dinero, los términos eran, parece ser, bastante generosos. A menudo no se cargaban intereses, o eran muy bajos. «Y no me cargues interés», se lee en una tablilla escrita por un cananeo rico a otro, alrededor de 1200 a.C., «al fin y al cabo, ambos somos caballeros»[30]. Entre parientes cercanos, muchos «préstamos» eran, como entonces, regalos que nadie esperaba en serio recuperar. Pero los préstamos entre ricos y pobres eran otra cosa.

El problema era que, a diferencia de distinciones de estatus como las castas o la esclavitud, la línea entre ricos y pobres nunca se dibujó claramente. Es fácil

imaginar la reacción de un granjero que acude a la casa de su primo rico, con la noción de que «los humanos se ayudan mutuamente», y acaba un año o dos después viendo cómo le arrebatan la viña y se llevan a sus hijos e hijas. Tal conducta se podía justificar, en términos legales, al señalar que el préstamo no era una forma de ayuda mutua, sino una relación comercial: un contrato es un contrato. (Esto requería también acceso a cierta superioridad coactiva en la que confiar). Pero sólo podía percibirse como una terrible traición. Lo que es peor, considerarlo como un incumplimiento de contrato implicaba establecer que se trataba, en realidad, de un asunto moral: ambas partes *deberían* ser iguales, pero una no había honrado el trato. Psicológicamente, esto hacía aún más dolorosa la condición de indignidad del deudor, pues permitía alegar que había sido su propia inmoralidad la que había decidido la suerte de su hija. Pero eso hacía más imperioso el motivo para objetar moralmente: «nuestra carne es como la carne de nuestros hermanos; nuestros hijos, como sus hijos». Todos formamos el mismo pueblo. Tenemos la responsabilidad de preocuparnos por las necesidades e intereses de los demás. Así que ¿cómo ha podido hacerme esto mi hermano?

En el caso del Antiguo Testamento, los deudores podían anteponer un argumento moral especialmente poderoso: como los autores del Deuteronomio recordaban constantemente a sus lectores, ¿no habían sido todos los judíos esclavos en Egipto, y no les había redimido Dios a todos? ¿Era correcto, si se les había entregado esa tierra prometida para compartirla, que unos quitaran la tierra a otros? ¿Era correcto, en un pueblo de esclavos liberados, esclavizar a los hijos de los demás[31]? Pero argumentos similares se han dado en situaciones análogas en casi todas partes en la Antigüedad: en Atenas, en Roma, incluso en China (donde cuenta una leyenda que un emperador inventó la acuñación de monedas para redimir a los hijos de familias que se habían visto forzadas a venderlos tras una devastadora serie de inundaciones).

A lo largo de la mayor parte de la historia, cuando ha aparecido un conflicto abierto entre clases, ha tomado forma de peticiones de cancelación de deudas: la liberación de quienes se encontraban en servidumbre por ellas y, habitualmente, una redistribución más justa de las tierras. Lo que vemos, en la Biblia y en otras tradiciones religiosas, son huellas de los argumentos morales con que se apoyaban estas peticiones, frecuentemente sometidas a todo tipo de circunloquios y giros imaginativos, pero que, inevitablemente, incorporan en mayor o menor grado el lenguaje del propio mercado.

Capítulo 5

Breve tratado sobre las bases morales de las relaciones económicas

Para contar la historia de la deuda, pues, es necesario también reconstruir cómo el lenguaje de los mercados ha llegado a permear todos los aspectos de la vida humana, hasta proporcionar la terminología que incluso portavoces morales y religiosos emplean ostensiblemente contra ellos. Ya hemos visto cómo tanto las enseñanzas védicas como las cristianas acaban realizando el mismo y curioso movimiento. Describir, en primer lugar, toda la moralidad como una deuda para luego, a su manera, demostrar que no puede reducirse a una deuda, que ha de basarse en algo más[1].

Pero ¿qué? Las tradiciones religiosas prefieren las respuestas vastas, cosmológicas: la alternativa a la moralidad de la deuda es reconocer la continuidad con el universo, o vivir esperando la inminente destrucción del universo, o una subordinación total hacia la deidad, o el retiro a un nuevo mundo. Mis objetivos son más modestos, así que utilizaré un enfoque opuesto. Si realmente queremos comprender las bases morales de la vida económica, y, por extensión, de la vida humana, me parece que, en realidad, deberíamos comenzar por las cosas pequeñas: los detalles cotidianos de la existencia social, la manera en que tratamos a nuestros amigos, enemigos e hijos; a menudo con gestos tan diminutos (pasar la sal, gorronear un cigarrillo) que no nos paramos a pensar en ellos. La antropología ha demostrado de cuán diferentes y numerosas maneras nos hemos organizado los humanos. Pero también revela algunas notables similitudes: principios morales fundamentales que parecen existir en todas partes, y que tienden a invocarse siempre, allá donde la gente intercambie objetos o discuta acerca de lo que los demás les deben.

Una de las razones por las que la vida es tan complicada, a su vez, es que muchos de estos principios son contradictorios entre sí. Como veremos, están constantemente tirando de nosotros en direcciones opuestas. La lógica moral del intercambio, y por tanto de la deuda, es sólo una; en cualquier situación, muy probablemente, se podrán aducir principios completamente diferentes. En este sentido, la confusión moral de la que hablamos en el primer capítulo no es algo nuevo; en cierto sentido, el pensamiento moral se fundamenta en esta misma tensión.

Por tanto, para comprender realmente qué es la deuda, será necesario distinguir en qué difiere de los demás tipos de obligación que los seres humanos pueden tener con otros; lo que, a su vez, implica describir qué son esos otros tipos de obligación. Hacerlo, sin embargo, presenta desafíos especiales. Las teorías sociales contemporáneas (incluida en ellas la antropología económica) ofrecen una ayuda sorprendentemente escasa a este respecto. Hay una gran cantidad de literatura

antropológica acerca de los regalos, por ejemplo, comenzando por el ensayo del francés Marcel Mauss de 1925; incluso acerca de «economías de regalo», que funcionan con parámetros completamente diferentes a los de las economías de mercado, pero al fin y al cabo toda esta literatura se concentra en el intercambio de regalos, asumiendo que cada vez que alguien hace un regalo, el acto implica una deuda, y que en algún momento quien lo recibe debe hacer otro regalo similar para compensar. Como en el caso de las grandes religiones, la lógica del mercado se ha insinuado incluso en el pensamiento de quienes más explícitamente se oponen a ella. Por lo tanto, tendré que comenzar a crear aquí una nueva teoría partiendo de cero.

Parte del problema es el lugar extraordinariamente pronunciado que ocupa la economía en las ciencias sociales hoy en día. Se la trata, muchas veces, como a la disciplina maestra. Hoy en día se espera de casi todo aquél que dirige algo importante, en Estados Unidos, que tenga conocimientos de teoría económica, o que al menos esté familiarizado con sus principios básicos. El resultado es que se trata a estos principios como «sabiduría sagrada», algo que no se cuestiona (se sabe que se está en presencia de «sabiduría sagrada» cuando, al ponerla en tela de juicio, la primera reacción es tratarlo a uno de ignorante: «obviamente nunca has oído hablar de la Curva de Laffer»; «es evidente que necesitas un cursillo urgente de economía»… la teoría se ve como cierta de manera tan obvia que nadie que la comprenda puede estar en desacuerdo con ella). Es más: aquellas disciplinas, dentro de las teorías sociales, que más se arrogan un estatus científico (la teoría de la elección racional, por ejemplo) parten de las mismas premisas acerca de la psicología humana que los economistas: que los humanos se han de tomar como actores egoístas que calculan cómo obtener el máximo beneficio posible de cada situación; el máximo provecho, placer o felicidad a cambio de la mínima inversión posible. Curioso, teniendo en cuenta que los psicólogos experimentales han demostrado una y otra vez que esas premisas no son ciertas[2].

Desde el principio hubo quienes quisieron crear una teoría de la interacción social basada en una visión más generosa de la naturaleza humana, insistiendo en que la moral no se reduce sólo a la ventaja mutua, y que su motivación es, ante todo, un sentido de la justicia. El término clave era «reciprocidad», el sentido de equidad, de equilibrio, juego limpio y simetría, encarnados en nuestra imagen de la justicia como una balanza de platos. Las transacciones económicas eran tan sólo una variante del principio de intercambio equilibrado, una variante con una notable tendencia a fracasar. Pero si examinamos con curiosidad, nos daremos cuenta de que todas las relaciones humanas se fundamentan en alguna variante de esta reciprocidad.

En los decenios de 1950, 1960 y 1970, había una especie de fiebre por este concepto, bajo la forma de lo que entonces se llamaba «teoría del intercambio», desarrollada en infinitas variantes, desde la «teoría social del intercambio» de George Homans en Estados Unidos, al estructuralismo de Claude Lévi-Strauss en

Francia. Lévi-Strauss, que se convirtió en una especie de dios de la intelectualidad antropológica, argumentó que se podía imaginar la vida humana como tres esferas: el lenguaje (intercambio de palabras), el parentesco (intercambio de mujeres) y la economía (el intercambio de bienes). Las tres, insistía, estaban gobernadas por la misma ley fundamental de la reciprocidad[3].

Hoy en día Lévi-Strauss ya no tiene ese ascendente, y afirmaciones tan extremas parecen, vistas en retrospectiva, un tanto ridículas. Aun así, nadie ha propuesto una teoría nueva y atrevida con la que reemplazar la suya. En lugar de eso, ha habido sencillamente un retroceso. Casi todo el mundo continúa asumiendo que, en su naturaleza fundamental, la vida social se basa en el principio de reciprocidad, y que, por tanto, la mejor manera de comprender cualquier interacción humana es verla como algún tipo de intercambio. De ser así, la deuda estaría, efectivamente, en las raíces de todo sistema moral, pues la deuda es lo que aparece cuando no se ha restaurado un equilibrio.

Pero ¿se puede reducir toda justicia a reciprocidad? Es fácil sacar a colación formas de reciprocidad que no parecen especialmente justas. «Trata a los demás como quieres que los demás te traten a ti» parece ser una excelente base para un sistema ético, pero para la mayoría de nosotros, «ojo por ojo» no es tanto una evocación de justicia como una justificación de la brutalidad[4]. «El amor con amor se paga» es un sentimiento agradable, pero «yo te rasco la espalda si tú me rascas la mía» es sinónimo de corrupción política. También a la inversa, hay relaciones que parecen claramente dentro de la moralidad, pero no parecen tener mucho que ver con la reciprocidad. La relación entre madre e hijo es un ejemplo citado a menudo. La mayoría de nosotros aprendemos nuestro sistema de moralidad y justicia, en primer término, de nuestros padres. Aun así es extremadamente difícil ver esta relación como recíproca. ¿Desearíamos concluir que, por tanto, no es una relación moral? ¿Que no tiene nada que ver con la justicia?

La novelista canadiense Margaret Atwood comienza un reciente libro acerca de la deuda con una paradoja similar:

> El escritor y naturalista Ernest Thompson Seton recibió una inusual factura el día en que cumplió veintiún años. Se trataba de un registro que su padre había mantenido de todos los gastos relacionados con la infancia y juventud de Ernest, incluyendo la factura emitida por el doctor por su parto. Más inusual aún es que, según se dice, Ernest pagó la deuda. Yo solía pensar que el señor Seton padre era un imbécil, pero ahora albergo[5]

La mayoría de nosotros no dudaríamos tanto. Una conducta así es monstruosa, inhumana. Seton, ciertamente, no dudó: pagó la factura, pero nunca más dirigió la palabra a su padre[6]. Y, en cierta manera, es precisamente por eso por lo que

presentar una factura así nos parece monstruoso. Ajustar cuentas significa que las dos partes pueden a partir de ese momento separarse. Al presentarle la factura, su padre le sugería que ya no quería saber nada de él.

En otras palabras, aunque la mayoría de nosotros podemos pensar en lo que debemos a nuestros padres como una especie de deuda, pocos podemos imaginarnos pagándola, o incluso que una deuda de ese tipo *se deba* pagar. Sin embargo, si no se puede pagar, ¿en qué sentido es una deuda? Y si no es una deuda, ¿qué es?

* * *

Un lugar obvio en el que buscar alternativas es allá donde las expectativas de reciprocidad parecen darse de bruces con una pared. Las narraciones de viajeros del siglo XIX, por ejemplo, están llenas de estos ejemplos. Los misioneros que trabajaban en ciertas partes de África quedaban a menudo sorprendidos por las reacciones de aquellos a quienes administraban medicinas. He aquí un ejemplo típico, de un misionero británico en el Congo:

> Al día o dos de llegar a Vana hallamos a un nativo gravemente enfermo de neumonía. Comber lo trató y lo mantuvo vivo a base de una fuerte sopa de gallina; se le brindaron atentos y numerosos cuidados en cada visita, pues vivía junto al campamento. El hombre ya estaba curado para cuando nosotros debíamos reemprender viaje. Para nuestra sorpresa, vino a pedirnos un regalo, y cuando rechazamos dárselo se quedó tan sorprendido y disgustado como nosotros. Le sugerimos que era él quien debía hacernos algún regalo en señal de agradecimiento. Nos respondió: «¡Desde luego, los blancos no tenéis vergüenza!»[7].

Durante las primeras décadas del siglo XX, el filósofo francés Lucien Lévy-Bruhl, en un intento de probar que los «nativos» operaban con un sistema lógico completamente diferente, compiló una lista de historias similares. Por ejemplo, un hombre salvado de morir ahogado que procedió a pedir ropas bonitas a su rescatador, u otro que al sanar, tras largos cuidados, de las heridas del ataque de un tigre, pidió un cuchillo. Un misionario francés que trabajaba en África Central insistía en que cosas así le ocurrían de manera regular:

> Salvas la vida de una persona y puedes estar seguro que no tardará mucho en visitarte; ahora tienes una obligación con él, y no podrás deshacerte de él como no sea haciéndole regalos[8].

Salvar una vida, ciertamente, casi siempre se percibe como algo extraordinario. Todo aquello que rodea el nacimiento y la muerte es casi inseparable de lo infinito y, por tanto, desafía todo cálculo moral cotidiano. Probablemente sea ésta la razón de que historias de este tipo se convirtieran en un cliché en Estados Unidos durante mi juventud. Recuerdo que de niño me contaron la misma historia acerca de los inuit (y a veces acerca de los budistas, o de los chinos, pero curiosamente nunca de los africanos): que si uno salva la vida de una persona, se convierte en responsable de ella para siempre. Desafía nuestro sentido de la reciprocidad. Pero, de alguna manera, tiene cierto extraño sentido.

No hay manera de saber qué pasaba por la mente de los enfermos de estas historias, dado que no sabemos quiénes eran ni qué tipo de expectativas tenían (cómo interactuaban con sus médicos, por ejemplo). Pero podemos suponer. Intentemos realizar un pequeño experimento mental: imaginemos que estamos en un lugar en el que, si un hombre salva la vida del otro, se convierten en poco menos que hermanos. Ahora se esperaría que lo compartieran todo, y que cada uno procure por el otro en momentos de necesidad. De ser así, el paciente pronto se daría cuenta de que su nuevo hermano parece ser inmensamente rico y no necesitar nada, mientras que él carece de muchas cosas que el misionero le puede proporcionar.

En sentido opuesto (pero más probable) imaginemos que nos enfrentamos no a una relación de igualdad total, sino a una radicalmente opuesta. En muchos lugares de África, los buenos sanadores eran también importantes figuras políticas, con extensas clientelas de antiguos pacientes. Un potencial seguidor, pues, llega para declarar su lealtad política. Lo que complica las cosas es que los seguidores de estos grandes hombres, en África, estaban en una posición relativamente fuerte. Los buenos secuaces eran difíciles de conseguir; se esperaba que la gente importante fuera generosa con sus seguidores para evitar que se pasaran al bando de un rival. En tal caso, pedir una camiseta o un cuchillo será pedirle al misionero que le confirmara que quiere tenerlo como seguidor. Pagarle a cambio, por el contrario, sería, como el gesto de Seton hacia su padre, un insulto: una manera de decirle que, aunque le ha salvado la vida, el misionero no quiere saber nada más de él.

* * *

Es éste un experimento mental, porque en realidad no sabemos qué pensaban los pacientes africanos. La cuestión es que en el mundo existen formas de equidad y de desigualdad extremas, y que cada una conlleva su propio tipo de moralidad, su propia manera de pensar y debatir acerca de lo que es correcto e incorrecto en cualquier situación, y que esas moralidades son muy diferentes del intercambio de toma y daca. A lo largo de este capítulo voy a proponer una manera rápida y no muy elaborada de explorar las principales posibilidades, proponiendo la existencia de

tres principios morales fundamentales en los que se basan las relaciones económicas, principios que se dan en todas las sociedades humanas, y que llamaré comunismo, jerarquía e intercambio.

Comunismo

Definiré aquí como comunismo cualquier relación humana que opere bajo los principios de «cada cual según sus posibilidades; a cada cual, según sus necesidades».

Admito que el uso de esta palabra es un poco provocativo. «Comunismo» es una voz que puede provocar intensas reacciones emocionales, sobre todo, evidentemente, porque tendemos a identificarla con los regímenes «comunistas». No deja de ser irónico, dado que los partidos comunistas que gobernaban en la URSS y sus satélites, y aún gobiernan en China y Cuba, nunca describieron sus sistemas como «comunistas», sino como «socialistas». El comunismo fue siempre un ideal distante y borroso, habitualmente acompañado de la desaparición del Estado, en algún momento en el futuro lejano.

Nuestra idea acerca del comunismo ha estado dominada por un mito. Hace mucho tiempo, los humanos tenían todas sus cosas en común (en el Jardín del Edén, durante la Era Dorada de Saturno, en grupos de cazadores-recolectores del Neolítico). Entonces sobrevino la Caída, como resultado de la cual estamos hoy en día malditos con las divisiones de poder y la propiedad privada. El sueño era que un día, con el avance de la tecnología y la prosperidad general, con una revolución social o con la guía del Partido, estaríamos en posición de volver atrás, restaurar la propiedad común y la gestión compartida de los recursos comunes. A lo largo de los últimos dos siglos, comunistas y anticomunistas han discutido cuán plausible era este regreso y si sería una bendición o una pesadilla. Pero todos estaban de acuerdo en un marco común: el comunismo trataba de la propiedad colectiva, el «comunismo primitivo» había existido en el pasado y algún día podía regresar.

Podemos llamarlo «comunismo mítico» o incluso «comunismo épico»: una historia que nos gusta contarnos. Desde los días de la Revolución francesa ha inspirado a millones de personas, pero también ha causado un enorme daño a la humanidad. Ya va siendo hora, creo, de desterrar de una vez toda esta historia. En realidad, el «comunismo» no es ninguna utopía mágica, ni tiene nada que ver con la propiedad de los medios de producción. Es algo que existe hoy en día, que se da en

mayor o menor grado en toda sociedad humana, aunque nunca ha habido ninguna sociedad *completamente* organizada de esta manera, y sería difícil imaginar cómo podría ser. Todos actuamos como comunistas gran parte de nuestro tiempo. Ninguno de nosotros actúa como comunista constantemente. Una «sociedad comunista», en el sentido de una sociedad organizada exclusivamente en torno a este principio, nunca podría existir. Pero todos los sistemas sociales, incluso los sistemas económicos como el capitalismo, se han construido siempre sobre los cimientos de un comunismo ya existente.

Comenzar, como ya he escrito, por el principio de «cada cual según sus posibilidades; a cada cual, según sus necesidades», nos permite mirar más allá de la cuestión de propiedad colectiva o propiedad individual (que a menudo no son más que una mera formalidad legal, en cualquier caso) y fijarnos en cuestiones mucho más inmediatas y prácticas, como quién tiene acceso a qué tipo de cosas y con qué condiciones[9]. Allá donde se encuentre el principio operativo, incluso si se trata de dos personas interactuando, podemos decir que estamos en presencia de algún tipo de comunismo.

Casi todo el mundo sigue este principio si colabora en algún proyecto común[10]. Si alguien que está arreglando una tubería rota dice «pásame la llave», su compañero no le preguntará, por norma general, «¿y yo qué obtengo a cambio?»… incluso si están trabajando para Exxon-Mobil, Burger King o Goldman Sachs. La razón es de simple eficacia (irónico, teniendo en cuenta la creencia popular de que «el comunismo no funciona»): si realmente quieres hacer las cosas bien, la manera más eficaz de lograrlo es repartir tareas según habilidades y dar a la gente lo que necesita para llevarlas a cabo[11]. Se podría decir, incluso, que uno de los escándalos del capitalismo es que la mayoría de las empresas capitalistas trabajan, internamente, de manera comunista. Cierto, no tienden a trabajar de manera muy democrática. La mayoría de las veces se organizan en torno a cadenas de mando de tipo militar y jerárquico. Pero a menudo hay aquí una interesante tensión, porque las cadenas de mando jerárquicas no son especialmente eficaces: tienden a promover la estupidez entre quienes se encuentran arriba, y un resentido arrastrar de pies entre quienes se encuentran abajo. Cuanto mayor es la necesidad de improvisar, más democrática tiende a ser la cooperación. Los inventores siempre han sabido esto; los emprendedores lo intuyen con frecuencia, y los ingenieros informáticos han descubierto recientemente el principio, no sólo en cosas como el *freeware*, de las que todo el mundo habla, sino incluso en la organización de sus empresas. Hewlett-Packard es un ejemplo famoso: la fundaron ingenieros informáticos (la mayoría republicanos) escindidos de IBM, en Silicon Valley, en los años ochenta, formando pequeños grupos democráticos de veinte a cuarenta personas con sus ordenadores portátiles en los garajes.

Es posiblemente por esto, también, por lo que en los momentos inmediatamente

posteriores a un gran desastre (una inundación, un gran apagón o un colapso económico) la gente tiende a comportarse de la misma manera, regresando a un improvisado comunismo. Aunque sea por poco tiempo, las jerarquías, mercados y similares se convierten en lujos que nadie se puede permitir. Cualquiera que haya experimentado un momento así puede dar fe de sus especiales cualidades, de la manera en que perfectos extraños se convierten en hermanos y de la manera en que la propia sociedad humana parece renacer. Esto es importante, porque demuestra que no estamos hablando sólo de cooperación. En realidad, *el comunismo es la base de toda sociabilidad humana*. Es lo que hace posible la sociedad. Existe siempre la noción de que, de cualquiera que no sea un enemigo, se puede esperar que actúe según el principio de «cada cual según sus posibilidades», al menos hasta cierto punto: por ejemplo, si uno necesita saber cómo llegar a un lugar y el otro conoce el camino.

Tanto damos esto por supuesto que las excepciones son, por sí mismas, reveladoras. E. E. Evans-Pritchard, un antropólogo que en la década de 1920 realizó un estudio acerca de los nuer, pastoralistas nilóticos del Sudán meridional, describe el desconcierto que sintió cuando se dio cuenta de que alguien le había orientado intencionadamente mal:

> En una ocasión pregunté el camino hacia cierto lugar y me engañaron deliberadamente. Regresé disgustado al campamento y pregunté a quienes me habían engañado por qué me habían indicado mal el camino. Uno de ellos respondió: «Eres un extranjero, ¿por qué deberíamos darte la dirección correcta? Incluso si un nuer extranjero nos preguntara cómo llegar, le diríamos "sigue recto por el camino", pero no le diríamos que luego el camino se bifurca. ¿Por qué deberíamos hacerlo? Pero ahora tú eres miembro de nuestro campamento y eres amable con nuestros niños, así que de ahora en adelante te daremos la dirección correcta»[12].

Los nuer están continuamente envueltos en guerras; cualquier extranjero podría resultar un espía buscando el mejor lugar para plantarles una emboscada, y sería poco razonable dar a esa persona información útil. Es más: la situación de Evans-Pritchard era obviamente relevante, pues era agente del gobierno británico, el mismo gobierno que no hacía mucho había enviado a la RAF a arrasar y bombardear a los habitantes de la colonia antes de reasentarlos allí por la fuerza. Teniendo en cuenta las circunstancias, el trato dispensado por los habitantes a Evans-Pritchard parece bastante generoso. Lo importante, sin embargo, es que se necesita algo a esta escala (un riesgo inmediato para la salud o para la vida, el bombardeo para aterrorizar poblaciones) para que la gente considere extraño darle a un extranjero una dirección equivocada[13].

No son sólo direcciones. La conversación es un dominio especialmente propenso al comunismo. Mentiras, insultos, humillaciones y otros tipos de agresión verbal son importantes, pero su poder deriva sobre todo de la asunción común de que no debemos actuar así: un insulto no hace daño a menos que uno asuma que el otro suele ser considerado para con nuestros sentimientos, y es imposible mentirle a alguien que no crea firmemente que uno dice, habitualmente, la verdad. Cuando realmente deseamos romper relaciones de amistad con alguien, dejamos de hablarle por completo.

Lo mismo se aplica a pequeñas cortesías como pedir una cerilla, o incluso un cigarrillo. Nos parece más adecuado pedir a un extraño un cigarrillo que su equivalente en dinero, o incluso en comida; en realidad, si uno es identificado como un compañero fumador, es difícil que rechacen tu petición. En estos casos (una cerilla, un poco de información, aguantar las puertas del ascensor) podríamos decir que el elemento «de cada cual» es tan ínfimo que la mayoría de nosotros lo hacemos sin siquiera pensar en ello. Y al contrario, lo mismo vale si las necesidades de la otra persona (incluso un extraño) son especialmente espectaculares o extremas: si se está ahogando, por ejemplo. Si un niño cae a las vías del metro, damos por supuesto que quien sea capaz de ayudarlo, lo hará.

Lo denominaré «comunismo de base»: el acuerdo en que, a menos que se consideren enemigos, si la necesidad es suficientemente grande o el coste suficientemente razonable, se entiende que se aplica el principio de «cada cual según sus posibilidades, a cada cual según sus necesidades». Por supuesto, comunidades diferentes aplicarán estándares muy diferentes. En las grandes comunidades urbanas impersonales, ese estándar puede no ir más allá de pedir una cerilla o una dirección. Puede no parecer mucho, pero establece la base para relaciones sociales más amplias. En comunidades más pequeñas y menos impersonales (especialmente en las que no tienen división de clases) la misma lógica llegará mucho más lejos: por ejemplo, a menudo es realmente imposible denegar una petición de tabaco, o incluso de comida, a veces incluso de un extraño, y desde luego, por parte de alguien considerado miembro de la comunidad. Exactamente una página después de narrar sus dificultades pidiendo una dirección, Evans-Pritchard resalta que a los propios nuer les resulta casi imposible, frente a alguien que han aceptado como miembro de su grupo, negarle casi cualquier cosa de consumo cotidiano, de modo que si se sabe que un hombre o mujer posee una reserva extra de cereal, tabaco, herramientas o aperos agrícolas, sabe que casi de inmediato verá cómo sus reservas desaparecen[14]. Sin embargo, esta base de generosidad y abierto uso compartido no se extiende a todo. A veces, incluso, se da un valor trivial a las cosas compartidas justamente por eso. Entre los nuer, la verdadera riqueza es el ganado. Nadie compartiría su ganado por propia voluntad; en realidad, a los jóvenes nuer se les enseña a defender su ganado con su vida. Por esta razón el ganado nunca se compra

ni se vende.

La obligación de compartir la comida, y todo aquello que se considere una necesidad básica, tiende a convertirse en la base de la moral cotidiana en toda sociedad cuyos miembros se vean como iguales. Otra antropóloga, Audrey Richards, describió una vez cómo las madres bemba, «tan poco impulsoras de la disciplina en todo lo demás», reñían duramente a sus hijos si, al darles una naranja o cualquier otra golosina, éstos no ofrecían a sus amigos compartirla[15]. Pero en esas sociedades (y en cualquier otra, si lo pensamos bien) compartir es una gran fuente de placeres. Por tanto, la necesidad de compartir es especialmente acuciante tanto en las mejores como en las peores épocas: durante hambrunas, por ejemplo, pero también en momentos de extrema abundancia. Los informes de los primeros misioneros que trabaron contacto con los nativos norteamericanos incluyen, casi invariablemente, frases de sorpresa ante su generosidad en tiempos de hambruna, a menudo incluso hacia completos extranjeros[16]. A su vez,

> al regresar de pescar, cazar o negociar, intercambian muchos regalos; si han obtenido algo inusualmente bueno, incluso si lo han comprado o se lo han regalado, dan un banquete para toda la tribu con ello. Su hospitalidad hacia toda clase de extranjeros es muy notable[17].

Cuanto más elaborado el banquete, más probable es ver compartir, de un modo u otro, algunas cosas (por ejemplo, comida y bebida) y una cuidadosa distribución de otras: premios en carne, ya sea de caza o de sacrificios, que se suele cortar y distribuir de acuerdo a elaborados protocolos o en función de intercambios de regalos igual de complicados. La manera de dar y recibir regalos toma con frecuencia un característico aspecto de juego, a menudo en consonancia con los juegos, competiciones, espectáculos y representaciones que suelen caracterizar las festividades populares. Como con la sociedad, en términos generales, se puede ver la convivencia como una base de tipo comunista sobre la que se construye todo lo demás. También contribuye a enfatizar que compartir no es sólo un acto moral, sino también de placer. Los placeres solitarios también existen, pero para la mayoría de los seres humanos las actividades más placenteras implican compartir: música, alcohol, drogas, chismorreos, dramas, camas. En la mayoría de las cosas que consideramos divertidas hay un cierto comunismo de los sentidos.

La manera más segura de darse cuenta de que se está ante relaciones de tipo comunista es que no se lleva contabilidad, y que incluso se consideraría ofensivo, o disparatado, hacerlo. Toda aldea, clan o nación incluida en la Liga Iroquesa, por ejemplo, se dividía en dos mitades o moedades[18]. Se trata de un patrón común: en otras partes del mundo (Amazonia, Melanesia) hay también disposiciones por las que los miembros de una mitad sólo pueden casarse con miembros de la otra mitad, o

comer sólo alimentos de la otra mitad; este tipo de reglas suelen diseñarse explícitamente para que cada mitad sea dependiente de la otra en cuanto a alguna necesidad básica cotidiana. Entre las Seis Naciones Iroquesas, se esperaba que cada mitad enterrase a los miembros de la otra. Nada sería más absurdo que una mitad quejándose de que «el último año enterramos a cinco de los vuestros, pero vosotros sólo a dos de los nuestros».

Se puede considerar al comunismo de base como la materia prima de la socialización, un reconocimiento de nuestra mutua interdependencia, la sustancia misma de la paz social. Aun así, en la mayoría de las circunstancias, esta mínima base no es suficiente. Siempre se actúa con más espíritu de solidaridad hacia unas personas que hacia otras, y ciertas instituciones se basan específicamente en principios de solidaridad y ayuda mutua. Entre éstos, los primeros son aquellos a quienes amamos, con las madres como paradigma de amor desinteresado. Entre otros están los parientes, maridos y mujeres, amantes, los amigos más cercanos. Éstas son las personas con las que compartimos todo, o al menos aquellas a las que sabemos que podemos recurrir en caso de necesidad, que es la definición universal de un amigo verdadero. Tales amistades pueden formalizarse ritualmente, en forma de «hermanos de sangre», que no pueden negarse nada uno al otro. Por tanto, cualquier comunidad se puede ver atravesada por relaciones de «comunismo individualista», relaciones individuales que operan, en diferentes grados e intensidades, sobre la base de «cada cual según sus posibilidades; a cada cual, según sus necesidades»[19].

La misma lógica puede extenderse, y se extiende, a grupos: no sólo los grupos de trabajo cooperativo, sino casi todo grupo se define al crear su propio tipo de comunismo de base. Dentro del grupo se compartirán ciertas cosas, o serán gratuitas dentro del grupo; de otras se esperará que los miembros del grupo las proporcionen si se les piden, pero nunca se compartirán o proporcionarán a extranjeros: ayuda para reparar las redes en una asociación de pescadores, consumibles en una oficina, ciertos tipos de información entre comerciantes, etcétera. También hay ciertas categorías de personas a las que podemos llamar en determinadas situaciones, como para la cosecha o en una mudanza[20]. Desde aquí se puede llegar a diferentes maneras de compartir, hacer fondo común, o incluso quién pide ayuda a quién para determinadas tareas: mudarse, cosechar o, en caso de estar en dificultades, obtener un préstamo sin intereses. Por último, están los diferentes tipos de «comunes», la administración colectiva de los recursos compartidos.

La sociología del comunismo cotidiano es un campo de enorme potencial, pero que, debido a nuestras peculiares vendas ideológicas, hemos sido incapaces de describir porque en gran parte hemos sido incapaces de verla. En lugar de intentar delimitarla, me ceñiré a tres puntos finales.

Primero: aquí no tratamos realmente con actos de reciprocidad, o, como mucho, sólo en su sentido más amplio[21]. Lo que es igual por ambas partes es la seguridad

de que la otra persona *haría* lo mismo por uno, no que necesariamente *lo hará*. Los iroqueses ejemplifican perfectamente lo que hace que esto sea posible: que tales relaciones se basan en una presunción de eternidad. La sociedad siempre existirá. Por tanto, siempre habrá un lado norte y un lado sur de la aldea. Por eso no se necesita llevar cuentas. De manera similar, las personas suelen tratar a sus madres y a sus mejores amigos como si siempre fueran a existir, pese a saber que no es verdad.

El segundo punto tiene que ver con la famosa «ley de la hospitalidad». Aquí hallamos una especial tensión entre un estereotipo común de lo que llamamos «sociedades primitivas» (personas sin mercados ni Estados) como sociedades en las que quien no forma parte de la comunidad se asume que es un enemigo, y los frecuentes informes de los primeros viajeros europeos, sorprendidos ante la extraordinaria generosidad demostrada por los «salvajes». Ciertamente, hay algo de verdad en ambas partes. Allá donde un extranjero es un potencial enemigo peligroso, la manera normal de superar el peligro es mediante algún dramático gesto de generosidad cuya misma magnificencia catapulte a ambas partes hacia esa sociabilidad mutua que es la base de todas las relaciones sociales pacíficas. Y es cierto que cuando uno trata con cantidades completamente desconocidas, hay a menudo un proceso de prueba. Tanto Cristóbal Colón, en La Española, como James Cook en la Polinesia, ofrecieron informes similares de isleños que o huían, o atacaban, o bien ofrecían todo lo que tenían, pero que después entraban en los barcos y tomaban cuanto les apetecía, provocando amenazas de violencia por parte de las tripulaciones, que se esforzaron por establecer el principio de que las relaciones entre pueblos extraños se atuvieran, en lugar de ello, a los «normales» intercambios comerciales.

Es comprensible que los tratos con extraños potencialmente hostiles provoquen una lógica del «todo o nada», una tensión que se conserva incluso en la etimología inglesa de las palabras *host* (anfitrión o huésped), *hostile* (hostil), *hostage* (rehén) y *hospitality* (hospitalidad), todas las cuales derivan de la misma raíz latina[22]. Lo que quiero subrayar aquí es que todos estos gestos no son sino exageraciones de este mismo «comunismo de base», del que ya he dicho que es la base de toda sociabilidad humana. Es por esto por lo que, por ejemplo, la diferencia entre amigos y enemigos se articula tantas veces en torno a la comida, y a menudo en torno a los tipos de comida más comunes, humildes y cotidianos: como en el principio tan conocido (tanto en Europa como en Oriente Medio) de que quienes han compartido pan y sal nunca deben hacerse daño. En realidad, las cosas que existen, sobre todo, para compartirlas, a menudo se convierten en aquellas que *no se pueden* compartir con enemigos. Entre los nuer, tan liberales con la comida y las posesiones cotidianas, si un hombre mata a otro, se desata una enemistad entre familias. Todos los vecinos se ven obligados a escoger entre un bando y otro, y ambos bandos tienen

estrictamente prohibido comer con los del otro, o incluso comer o beber de un vaso o cuenco que alguien del otro bando haya empleado previamente; de lo contrario, habría terribles consecuencias[23]. La tremenda incomodidad que causa todo esto suele constituir un gran incentivo para negociar algún tipo de acuerdo. Por eso mismo se dice que dos personas que hayan compartido comida, o el tipo correcto de comida, tienen prohibido hacerse daño, no importa cuán inclinados estén, por otra parte, a ello. A veces esto puede tomar una forma casi cómica, como en la historia árabe del ladrón que, mientras saqueaba una casa, metió un dedo en una jarra para ver si estaba llena de azúcar, pero halló que estaba llena de sal. Al darse cuenta de que había ingerido sal en la mesa del propietario, devolvió cuidadosamente todo lo que había robado.

Finalmente, una vez comenzamos a pensar en el comunismo como un principio moral en lugar de como una cuestión de propiedad, se hace evidente que este tipo de moralidad está presente en mayor o menor grado en toda transacción, incluso comercial. Si uno se encuentra en términos amistosos con alguien, es difícil ignorar por completo su situación. Los comerciantes a menudo bajan precios para los necesitados. Ésta es una de las razones principales por las que los tenderos, en los barrios pobres, casi nunca son del mismo grupo étnico que sus clientes; sería casi imposible, para alguien que creciera en el barrio, ganar dinero, pues constantemente le presionarían para que perdonara deudas, o al menos fuera flexible con los créditos, para con sus parientes y amigos de la escuela. Al revés, también se cumple: una antropóloga que había vivido un tiempo en la Java rural me dijo una vez que medía sus aptitudes lingüísticas por la facilidad con que conseguía regatear en el bazar. Se sentía frustrada porque nunca conseguía que le rebajaran los precios tanto como a la gente del lugar. «Bueno», le dijo finalmente un amigo javanés, «también cobran más a los javaneses ricos».

Volvemos al principio de que si la necesidad (por ejemplo, la miseria absoluta) o las habilidades (por ejemplo, riqueza más allá de toda imaginación) son suficientemente dramáticas, en esos casos, a menos que haya una total ausencia de sociabilidad, la moralidad comunista entrará en mayor o menor grado en cómo la gente hace sus cuentas[24]. Una historia tradicional turca acerca del sufí y místico medieval Nasrudín Hodja ilustra las complejidades introducidas de esta manera a los propios conceptos de oferta y demanda:

> Un día en que Nasrudín quedó a cargo de la tetería local, el rey y parte de su séquito, que habían estado cazando cerca, se detuvieron y entraron a desayunar.
>
> «¿Tienes huevos de codorniz?», preguntó el rey.
>
> «Seguramente puedo encontrar algunos», respondió Nasrudín.
>
> El rey pidió una tortilla de una docena de huevos, y Nasrudín corrió a

buscarlos. Una vez el rey y su séquito hubieron comido, les pasó una factura de cien monedas de oro.

El rey se quedó atónito. «¿Tan raros son los huevos de codorniz en esta región?», preguntó.

«Los huevos de codorniz no son tan raros por aquí», respondió Nasrudín. «Pero las visitas de los reyes, sí».

Intercambio

El comunismo, pues, no se basa ni en el intercambio ni en la reciprocidad, excepto, como hemos observado, en el sentido de que implica expectativas y responsabilidades mutuas. Incluso en esos casos, parece más adecuado emplear otra palabra (¿«mutualismo»?) para subrayar que el intercambio opera sobre principios completamente diferentes; que se trata de un tipo completamente diferente de lógica moral.

El intercambio se basa en la equivalencia. Es un proceso de ida y vuelta que implica a dos partes, cada una de las cuales da tanto como recibe. Es por esto por lo que se puede hablar de gente intercambiando palabras (si hay una discusión), golpes o incluso disparos[25]. No es que en estos ejemplos haya una equivalencia perfecta (suponiendo que hubiera alguna manera de medir una equivalencia perfecta) sino más bien un constante proceso de interacción tendente a la equivalencia. En realidad hay algo paradójico en esto: en todos los casos, cada parte intenta superar a la otra, pero, a menos que una parte avasalle completamente a la otra, es más fácil abandonar cuando ambas partes consideran que el resultado será igualado. Cuando nos trasladamos al intercambio de bienes materiales, hallamos una tensión similar. A menudo hay un elemento de competición; al menos, siempre existe la posibilidad. Pero al mismo tiempo existe el sentimiento de que ambas partes mantienen cuentas, y de que, a diferencia de lo que ocurre en el comunismo, que siempre parte de una cierta noción de eternidad, la relación entera se puede cancelar y cualquiera de ambas partes puede darla por finalizada en cualquier momento.

Este elemento de competición puede obrar de maneras muy diferentes. En los casos de trueque o de intercambio comercial, cuando ambas partes de la transacción están interesadas solamente en el valor de los bienes a intercambiar, ambas partes pueden (y los economistas insisten en que deben) intentar obtener la máxima ventaja

material. Por otra parte, como los antropólogos han señalado desde hace mucho, cuando el intercambio es de regalos, los objetos intercambiados sólo son interesantes en función de cómo reflejan y cómo reconstruyen las relaciones entre las personas que realizan la transacción; por lo tanto, en cuanto se refiere a la competición, es muy posible que funcione de manera completamente opuesta: convirtiéndose en una competición de generosidad, de rivalidad por ver quién puede regalar más.

Tratemos estos ejemplos uno por uno.

Lo que caracteriza el intercambio comercial es que es «impersonal»: en principio, quién nos vende o compra algo debería ser completamente irrelevante. Simplemente comparamos el valor de dos objetos. Lo cierto es que, como con cualquier principio, esto rara vez es así del todo. Para que una transacción siquiera se lleve a cabo ha de haber un mínimo elemento de confianza (a menos que uno esté tratando con un expendedor automático), que suele requerir alguna manifestación externa de sociabilidad. Incluso en los centros comerciales y supermercados más impersonales, se espera de los dependientes que al menos simulen calidez personal, paciencia y otras cualidades tranquilizadoras. En un bazar de Oriente Medio puede que sea necesario pasar por un elaborado proceso para establecer un simulacro de amistad (compartiendo té, café o tabaco) antes de lanzarse a un regateo igualmente elaborado: un interesante ritual que comienza estableciendo sociabilidad a través de un comunismo de base y que continúa con una, a menudo, prolongada pelea simulada por los precios. Todo se hace sobre la asunción de que comprador y vendedor son, al menos en aquel momento, amigos; y que por tanto tienen derecho a sentirse indignados y ultrajados por las ilógicas exigencias del otro, pero en el fondo no es sino una pequeña representación teatral. Una vez el objeto cambia de manos, nadie espera volver a tener nada que ver con el otro[26].

La mayoría de las veces, este tipo de regateo (el término en idioma malgache significa literalmente «luchar para vender», *miady varotra*) puede ser, en sí mismo, una fuente de placer.

La primera vez que visité Analakely, el gran mercado de telas de la capital de Madagascar, acudí con una amiga malgache con intención de comprarme un suéter. El proceso entero llevó unas cuatro horas. Fue más o menos así: mi amiga divisaba un suéter como el que yo quería colgando en algún tenderete, preguntaba el precio y comenzaba una larga batalla de ingenio con el vendedor, que invariablemente incluía dramáticas escenas de insultos e indignación, y dramáticos abandonos tan simulados como el disgusto. A menudo parecía que el noventa por ciento de la discusión se basaba en una pequeña diferencia final de unos pocos *ariary* (literalmente, peniques) que parecían convertirse en una profunda cuestión de principios por parte de ambos, puesto que un fracaso por parte del mercader, concediéndolos, podía hundir todo el trato.

La segunda vez que visité Analakely fui con otra amiga, también una mujer joven, que iba con una lista de medidas de telas que debía comprar para su hermana. En cada tenderete adoptó el mismo procedimiento: simplemente se acercó y preguntó el precio.

El hombre le daba un precio.

«Muy bien», decía ella. «¿Y cuál es tu precio final?».

El hombre se lo decía y ella pagaba.

«¡Un momento!», protesté. «¿Se puede *hacer* eso?».

«Claro», respondió ella. «¿Por qué no?».

Le expliqué lo que había ocurrido con mi última amiga.

«Ah, sí», respondió, «algunas personas disfrutan con ese tipo de cosas».

El intercambio nos permite cancelar nuestras deudas. Nos ofrece una manera de quedar en paz: es decir, de acabar la relación. Con los vendedores, por lo general, sólo simulamos tener algún tipo de relación. Por esta misma razón, uno puede preferir *no cancelar* las deudas con los vecinos. Laura Bohannan describe su llegada a una comunidad tiv, en la Nigeria rural; las vecinas comenzaron a llegar inmediatamente con pequeños regalos: «dos mazorcas de maíz, un calabacín, un pollo, cinco tomates, un puñado de cacahuetes.»[27]. Como no tenía ni idea de lo que se esperaba de ella, les dio las gracias y anotó en un cuaderno sus nombres y lo que le habían traído. Finalmente, dos mujeres la adoptaron y le explicaron que todos aquellos regalos, en efecto, tenía que devolverlos. Sería tremendamente inapropiado aceptar simplemente tres huevos de un vecino y no devolverle nada. No era necesario devolver huevos, sino que se podía llevar algo de un valor similar. Uno podía incluso llevar dinero (no había nada de malo en ello) siempre que lo hiciera pasado un cierto tiempo, y, sobre todo, que no llevase el precio exacto de los huevos. Tenía que ser un poco más o un poco menos. No devolver nada sería como admitir que es uno un explotador o un parásito; llevar el equivalente exacto sería sugerir que ya no quería tener nada que ver con la vecina. Las mujeres tiv, como aprendió, pasaban gran parte del día caminando kilómetros hacia casas distantes, para devolver un manojo de ocra[*] o un puñado de monedas, «en un interminable círculo de regalos en el que nadie devolvía el valor preciso de lo último que se le había prestado», y al hacerlo se encontraban creando continuamente su sociedad. Había allí, ciertamente, trazas de comunismo (siempre se puede confiar en vecinos con los que se está en buenas relaciones para que ayuden en caso de emergencia), pero a diferencia de las relaciones comunistas, de las que se asume que son permanentes, este tipo de relación vecinal debía recrearse y mantenerse continuamente, porque cualquier eslabón se podía romper en cualquier momento.

Existen ilimitadas variantes de este intercambio de regalos en forma de toma y daca, o casi tanto toma como daca. La más familiar es el intercambio de regalos: le pago a alguien una cerveza y él me paga la siguiente. Una perfecta equivalencia

implica igualdad. Pero consideremos un ejemplo ligeramente más complicado: llevo a un amigo a un restaurante elegante para comer; tras un discreto intervalo de tiempo, él hace lo mismo. Como los antropólogos han venido señalando desde hace tiempo, la mera existencia de tales costumbres, especialmente el sentimiento de que uno debe devolver el favor, no se puede explicar mediante la teoría económica estándar, según la cual toda interacción humana se reduce al final a un trato comercial y todos somos individuos egoístas que intentamos conseguir el máximo posible con el mínimo esfuerzo o inversión[28]. Pero este sentimiento es real, y puede causar verdadero estrés a aquellos con recursos limitados que quieren mantener las apariencias. De modo que, ¿por qué, si invito a un teórico del libre mercado a una cara comida, se sentirá un tanto en deuda (en este caso, a mi favor) o menoscabado hasta que haya sido capaz de devolverme el favor? ¿Por qué, si se sintiera en competición conmigo, me llevaría a un lugar incluso más caro?

Recordemos los festines y banquetes mencionados anteriormente: aquí también hay una base de convivencia y competición en forma de juego (y a veces no tan juego). Por una parte, todo el mundo obtiene placer (al fin y al cabo, ¿cuántos querrían disfrutar de un soberbio banquete en un restaurante francés a solas?). Por otra parte, las cosas pueden fácilmente resbalar hacia intentos de superar al otro, y de aquí la obsesión, humillación, rabia o, como veremos, cosas incluso peores. En algunas sociedades, estos juegos están formalizados, pero es importante subrayar que este tipo de juegos sólo tiene lugar realmente entre personas o grupos que se perciben en un estatus más o menos similar[29]. Para regresar a nuestro economista imaginario: no está muy claro que se sienta en deuda, o menoscabado, si recibiera un regalo, o una invitación a comer, de cualquiera. Sería más probable que se sintiera así si el benefactor fuera alguien a quien percibiera con un estatus aproximadamente igual al suyo: un colega, por ejemplo. Si Bill Gates o George Soros lo invitaran a comer, seguramente llegaría a la conclusión de que había recibido algo a cambio de nada, y lo dejaría así. Si algún colega de menor edad, con ganas de congraciarse, o un estudiante aplicado hiciera lo mismo, concluiría que estaba haciéndole un favor aceptando su invitación, en el caso de que aceptase, y probablemente no lo haría.

Éste parece ser, también, el caso allá donde hallamos una sociedad dividida en finas gradaciones de estatus y dignidad. Pierre Bourdieu ha descrito la «dialéctica de desafío y respuesta» que rige todos los juegos de honor entre los bereberes cabileños de Argelia, en los que el intercambio de insultos, ataques (en peleas o batallas), robos o amenazas siguen, como comprobó, la misma lógica que el intercambio de regalos[30]. Dar un regalo es a la vez un honor y una provocación. Responder a uno requiere una infinita maestría. Calcular el tiempo es de la máxima importancia. También lo es que el regalo a devolver sea suficientemente diferente, pero también ligeramente más importante. Por encima de todo planea el principio moral tácito de que uno debe escoger como adversario a alguien de su misma talla.

Desafiar a alguien notoriamente más viejo, rico y honorable es arriesgarse a ser desairado, y por tanto, humillado; abrumar a un hombre pobre pero respetable con un regalo que jamás podrá devolver es simplemente cruel y dañará de igual manera tu reputación. También hay una historia indonesia acerca de esto: acerca de un hombre rico que sacrificó un magnífico buey para humillar a un rival pobre; éste lo acabó humillando por completo, y ganó la competición, limitándose a sacrificar, tranquilamente, una gallina[31].

Este tipo de juegos se vuelve muy elaborado cuando hay un cierto estatus que ganar. Cuando las cosas están *demasiado* claras y definidas, aparecen nuevos tipos de problemas propios. Hacer regalos a reyes suele ser un asunto complicado y arriesgado. El problema aquí es que nadie puede ofrecer un regalo adecuado a un rey (excepto, quizá, otro rey) dado que los reyes, por definición, ya lo tienen todo. Por una parte, se espera que uno realice un esfuerzo razonable:

> Una vez convocaron a Nasrudín a comparecer ante el rey. Un vecino lo vio afanándose con prisas por la calle, con un saco lleno de nabos.
>
> «¿Para qué son?», le preguntó.
>
> «Me han convocado ante el rey. Pensé que sería mejor aparecer con algún regalo».
>
> «¿Y le llevas nabos? ¡Los nabos son comida de campesino! ¡Es un rey! Deberías llevarle algo más apropiado, como uvas».
>
> Nasrudín estuvo de acuerdo, y acudió ante el rey con un racimo de uvas. Al rey no le hizo gracia. «¿Me traes uvas? ¡Pero si soy un rey! ¡Esto es ridículo! Llevaos a este idiota y enseñadle modales. Arrojadle todas y cada una de sus uvas y luego echadlo del palacio».
>
> Los guardias del rey se llevaron a Nasrudín a una sala del castillo, donde empezaron a apedrearlo con sus uvas. Mientras lo hacían, él cayó de rodillas y comenzó a gritar: «¡Gracias, gracias, Dios, por tu infinita piedad!».
>
> «¿Por qué das gracias a Dios?», le preguntaron. «¡Te estamos humillando!».
>
> Nasrudín replicó: «Oh, sólo estaba pensando: ¡gracias a Dios que no traje los nabos!».

Por otra parte, regalar a un rey algo que no tiene puede acarrearte problemas incluso mayores. En el Imperio romano circulaba la historia de un inventor que, con gran fanfarria, presentó un cuenco de vidrio al emperador Tiberio. Éste estaba desconcertado: ¿qué tenía de impresionante un cuenco de vidrio? El inventor lo dejó caer al suelo. En lugar de romperse en pedazos, apenas se abolló. Lo recogió y presionando le devolvió su forma primitiva.

«¿Le has explicado a alguien más este invento?», preguntó un sorprendido

Tiberio.

El inventor le aseguró que no. Por tanto, el emperador ordenó que lo ejecutaran, pues, si se extendiera la noticia de que se había creado un vidrio irrompible, su tesoro de oro y de plata pronto no valdría nada[32].

A la hora de tratar con reyes, lo mejor era hacer un esfuerzo razonable para jugar al juego, pero uno que, aun así, estuviera destinado a fracasar. El viajero árabe del siglo XIV Ibn Batuta narra las costumbres del rey de Sind, un terrorífico monarca que se deleitaba especialmente dando muestras de poder arbitrario[33]. Era costumbre que los dignatarios extranjeros obsequiaran magníficos regalos al rey en sus visitas. Fuese lo que fuese el regalo, él respondía invariablemente con un regalo varias veces superior al del portador. Como consecuencia se desarrolló un sustancioso negocio, en el que los banqueros locales prestaban dinero a los visitantes para financiar regalos espectaculares, sabiendo que el ansia de superarlos del rey los amortizaría y les daría beneficios. El rey debía estar al corriente. Nunca puso objeciones, dado que el único objetivo era demostrar que su riqueza superaba toda posible equivalencia, y que, si realmente lo necesitaba, podía expropiar los bancos. Todos sabían que el juego realmente importante no era económico, sino de estatus, y el del rey era absoluto.

En un intercambio, los objetos que cambian de manos se ven como equivalentes. Por tanto, y por implicación, también lo son las personas: al menos cuando se cruzan regalos[*], o cuando el dinero cambia de manos: cuando no hay más deudas ni obligaciones y ambas partes son libres de marchar. Esto, a su vez, implica autonomía. Ambos principios resultan incómodos a los monarcas, y ésta es la razón por la que a los reyes no suele gustarles el intercambio de ningún tipo[34]. Pero en esa perspectiva de potencial cancelación, de equivalencia definitiva, podemos hallar ilimitadas variantes, infinitos juegos. Uno puede pedir algo a otra persona, sabiendo que al hacerlo otorga al otro el derecho a pedirle algo de valor aproximadamente equivalente a cambio. En algunos contextos, incluso alabar la posesión de otra persona puede interpretarse como una petición de ese tipo. En la Nueva Zelanda del siglo XVIII, los colonos ingleses pronto aprendieron que no era buena idea admirar, por decir algo, el pendiente de jade que colgaba del cuello de la mujer de un guerrero maorí: esta última insistiría en regalárselo, y no aceptaría un no por respuesta; luego, tras un tiempo adecuado, regresaría para alabar la capa o el arma del colono. La única manera de evitar esto era darle pronto un regalo a cambio, antes de que pudiera pedir uno. A veces quien da un regalo lo hace para poder realizar, más tarde, una petición: si se acepta el regalo, se está concediendo tácitamente a la otra persona la posibilidad de pedir algo equivalente[35].

Todo esto, a su vez, puede disfrazarse de algo muy parecido al trueque, intercambiando directamente una cosa por otra, lo que, como hemos visto, ocurre incluso en las que Marcel Mauss llamaba «economías de regalos», aunque, en su

mayor parte, entre extraños[36]. Dentro de comunidades suele haber ciertas reticencias, como ilustra el ejemplo de los tiv, a cancelar completamente las deudas, una de las razones por las que, de existir dinero, suele rechazarse su uso entre amigos y parientes (lo que, en la sociedad de una aldea, incluye a casi todo el mundo) o, como hemos visto en los aldeanos malgaches del capítulo 3, emplearse de maneras radicalmente distintas.

Jerarquía

El intercambio, pues, implica una igualdad formal, o al menos potencial para ella. Es precisamente por ello por lo que a los reyes les da tantos problemas.

En contraste, las relaciones de jerarquía explícita (es decir, las relaciones entre al menos dos partes, en que una se considera superior a la otra) no tienden en absoluto a operar mediante reciprocidad. Es difícil de ver porque a menudo se justifica la relación en términos recíprocos («los campesinos proporcionan comida; el señor feudal proporciona protección»), pero el principio por el que se rigen es exactamente el opuesto. En la práctica, la jerarquía tiende a obrar por una lógica de precedentes.

Para ilustrar lo que quiero decir, imaginémonos un continuo de relaciones sociales unilaterales, que van desde las más explotadoras hasta las más benevolentes. En un extremo se encuentran el robo y el saqueo; en el otro, la caridad desinteresada[37]. Sólo en estos dos extremos es posible tener interacciones materiales entre personas que de otro modo no tienen ninguna relación social. Tan sólo un lunático atracaría al vecino que vive al lado. Una banda de merodeadores o de jinetes nómadas que cae sobre una aldea de campesinos para violar y saquear tampoco tiene, como es obvio, ninguna intención de formar relaciones estables con los supervivientes. Pero, de manera similar, las tradiciones religiosas insisten en que la verdadera caridad es anónima: en otras palabras, pensada para no poner a quien la recibe en una situación de deuda. Una forma extrema de esto, documentada en diversas partes del mundo, es el regalo sigiloso, una especie de allanamiento a la inversa: literalmente, colarse en casa del otro por la noche y dejar un regalo de manera que nadie pueda saber quién lo ha hecho. La figura de Santa Claus, o San Nicolás (que, recordémoslo, no sólo era santo patrón de los niños, sino también de los ladrones) aparece como la versión mitológica de este mismo principio: un ladrón

benevolente, con el que no es posible relación social alguna y al que, por tanto, nadie puede deber nada, en su caso, y por encima de todo, porque en realidad no existe.

Observemos, sin embargo, qué ocurre cuando no nos alejamos tanto hacia los extremos del continuo. Me han dicho (sospecho que no es cierto) que en algunas zonas de Bielorrusia las bandas atracan de manera tan sistemática a los viajeros de los trenes y autobuses, que han desarrollado el hábito de dar a cada víctima una ficha, para que pueda confirmar que ya le han robado. Obviamente se trata de un paso hacia la creación de un Estado. De hecho, una popular teoría acerca de los orígenes del Estado, que se remonta al menos al historiador norteafricano Ibn Jaldún, del siglo XIV, va exactamente en esta línea: saqueadores nómadas acaban sistematizando su relación con los aldeanos sedentarios; el saqueo se convierte en tributos; la violación, en el derecho de pernada o en el reclutamiento de candidatas adecuadas para el harén real. La conquista, la fuerza sin frenos, se sistematiza, y por lo tanto se enmarca en una relación no de rapiña sino moral, con los señores ofreciendo protección y los aldeanos, sustento. Pero incluso si todas las partes asumen que obran mediante un código moral compartido, que ni siquiera los reyes pueden hacer todo lo que quieran, sino que tienen límites, permitiendo a los campesinos discutir lo que está bien y lo que está mal y la cantidad de su cosecha que los recaudadores del rey pueden llevarse, es muy improbable que enmarquen sus cálculos en términos de la cantidad y calidad de costumbre y precedentes: ¿cuánto pagamos el año pasado? ¿Cuánto pagaban nuestros ancestros? Lo mismo se repite en el otro extremo: si las donaciones de caridad se convierten en la base de algún tipo de relación social, no será de uno basado en la reciprocidad. Si das unas cuantas monedas a un mendigo y este mendigo te reconoce un tiempo después es poco probable que te vaya a dar dinero; más bien puede considerarte propenso a volver a darle dinero. Esto es también cierto si uno hace una donación a una organización benéfica (una vez doné dinero a la Unión de Campesinos y aún no me han dejado tranquilo). Un acto de generosidad unilateral así se toma como precedente de lo que se esperará a partir de entonces[38]. Es casi como cuando uno da un caramelo a un niño.

Esto es lo que quiero resaltar cuando digo que la jerarquía opera según un principio completamente opuesto a la reciprocidad. Allá donde las líneas de superioridad e inferioridad están claramente dibujadas y todas las partes las aceptan como marco de una relación, y siempre que las relaciones lleven funcionando el tiempo suficiente como para no tratarse simplemente de la aplicación de fuerza arbitraria, estas mismas relaciones se percibirán como reguladas por el hábito o la costumbre. A veces se supone que un acto fundacional de conquista está en el origen de la situación. O puede que se vea como una costumbre ancestral que no necesita explicación. Pero esto introduce una nueva complicación al acto de hacer regalos a

los reyes, o a cualquier superior: siempre existe el peligro de que se lo considere un precedente, se sume a la red de tradiciones y costumbres y acabe considerándose obligatorio desde ese momento. Jenofonte asegura que en los primeros tiempos del Imperio persa cada provincia porfiaba por enviar al Gran Rey presentes de sus productos más preciados y caros. Esto se habría convertido en la base de su sistema tributario: con el tiempo se esperaba que cada provincia proporcionara el mismo regalo cada año[39]. De igual manera, según el gran historiador experto en el Medievo Marc Bloch:

> En el siglo noveno, un día en que había escasez de vino en las bodegas reales de Ver, pidieron a los monjes de Saint-Denis que suministraran los doscientos toneles necesarios.
>
> Desde entonces se les exigió cada año esa contribución, como si fuera sujeta a derecho, y se necesitó una cédula real para abolirla. En Ardres, según se nos cuenta, había una vez un oso, propiedad del señor local. Como a los habitantes les encantaba verlo pelear contra perros, se ocuparon de alimentarlo. Con el tiempo el animal murió, pero el señor siguió recaudando las hogazas de pan[40].

En otras palabras, todo regalo a un superior feudal, «especialmente si se repetía tres o cuatro veces», era susceptible de ser considerado un precedente y, por tanto, sumado a la red de tradiciones. Como resultado, quienes daban regalos a superiores a menudo insistían en recibir una «carta de no perjuicio» que estipulara legalmente que en el futuro no se exigiría un regalo semejante. Aunque es infrecuente que este tipo de asuntos se formalice tanto, toda relación social que desde el principio se suponga desigual comenzará a obrar de manera inevitable sobre una lógica similar, cuando menos, porque una vez que se considera que las relaciones se basan en la «costumbre», la única manera de demostrar que uno tiene el deber o la obligación de hacer algo es demostrar que uno lo ha hecho antes.

Estos arreglos a menudo se pueden convertir en una lógica de casta: ciertos clanes son responsables de tejer las prendas ceremoniales, o de llevar el pescado a los banquetes reales, o cortar el pelo del rey. Y por tanto acaban siendo conocidos como tejedores, pescadores o barberos[41]. Este último punto no se puede subrayar lo suficiente, porque nos lleva a otra verdad que frecuentemente se pasa por alto: que la lógica de la identidad está, siempre y en todas partes, enredada con la de la jerarquía. Sólo cuando se coloca a ciertas personas por encima de otras, o cuando todo el mundo tiene una posición en relación al rey, al sumo sacerdote o los Padres Fundadores, se comienza a hablar de personas unidas por su naturaleza esencial: acerca, fundamentalmente, de diferentes tipos de seres humanos. Las ideologías de casta o raza son sólo ejemplos extremos. Ocurre cada vez que un grupo se eleva a sí

mismo por encima de los otros, o se coloca por debajo de los otros, de manera que los estándares originales de trato justo dejan de aplicarse.

De hecho, algo muy similar a esto ocurre incluso en nuestras relaciones más íntimas. En cuanto vemos a alguien como *un tipo* de persona diferente, ya sea por encima o por debajo de nosotros, las reglas comunes de reciprocidad quedan modificadas o se dejan de lado. Si un amigo es inusualmente generoso una vez, querremos, naturalmente, corresponder. Si actúa así de manera repetida, daremos por sentado que es una persona generosa, y por tanto seremos menos propensos a corresponder[42].

Podemos resumirlo aquí en una sencilla fórmula: toda acción, si se repite, se vuelve costumbre; como resultado, pasa a describir la naturaleza esencial de quien la realiza. A la inversa, la naturaleza de una persona se puede definir por cómo han actuado hacia ella los demás en el pasado. Ser un aristócrata es, en gran medida, insistir en que en el pasado los demás te han *tratado* como a un aristócrata (dado que los aristócratas no hacen nada especial, la mayoría pasan su tiempo existiendo en algún tipo de estado superior putativo), y, por tanto, deberían seguir haciéndolo. En gran parte, ser un tipo de persona así reside en tratarse uno mismo de manera tal que comunique cómo esperas que se te trate: en el caso de los reyes, cubriéndose de oro, como sugiriendo a los demás que también lo hagan. En el extremo opuesto de la escala, también es así como se legitima a sí mismo el abuso. Como mi antigua alumna Sarah Stillman resaltó: en Estados Unidos, si secuestran, violan y matan a una adolescente de clase media de trece años de edad, se considera una terrible crisis nacional y se espera que todo aquél que tenga una televisión siga la noticia durante varias semanas. Si convierten a una niña de trece años en prostituta infantil, la violan sistemáticamente durante años y finalmente la matan, se considera poco interesante; el tipo de cosa que se puede esperar que le ocurra a alguien así[43].

Cuando objetos de cierto valor material se intercambian entre superiores e inferiores como regalos o pagos, el principio fundamental parece ser que el tipo de cosas dadas a cada parte deben considerarse diferentes cualitativamente, y su valor relativo imposible de cuantificar, así que no hay manera siquiera de concebir un ajuste o cancelación de cuentas. Incluso cuando los escritores medievales insistían en imaginar la sociedad como una jerarquía en que los sacerdotes oraban para todos, los nobles luchaban por todos y los campesinos alimentaban a todos, a ninguno siquiera se le ocurrió establecer cuántas plegarias o cuánta protección militar equivalían a una tonelada de trigo. Nadie siquiera se planteó hacer el cálculo. Tampoco es que a la gente «inferior» se le proporcionaran necesariamente cosas «inferiores» y viceversa. A veces es más bien al contrario. Hasta no hace mucho, se esperaba de casi todo filósofo, artista, poeta o músico importante que encontrase un mecenas rico. Grandes obras de la poesía o la literatura contienen un prefacio (algo extraño para el lector moderno) con alabanzas serviles y adulatorias hacia la

sabiduría y virtudes de algún barón o conde ya olvidado que proporcionó un magro estipendio. El que este noble patrón tan sólo proporcionara habitación y comida, o dinero, y que el cliente mostrara su gratitud pintando la *Mona Lisa* o componiendo la *Tocata y fuga en re menor* no comprometía de manera alguna la intrínseca superioridad del noble.

Hay una gran excepción a este principio, y es el fenómeno de la redistribución jerárquica. En este caso, sin embargo, en lugar de darse y recibirse el mismo tipo de cosas, se da y recibe exactamente la misma cosa: como, por ejemplo, cuando fans de ciertas estrellas de pop nigerianas arrojan dinero al escenario en medio de un concierto, y al cabo de un tiempo las estrellas de pop realizan giras por los barrios de sus fans arrojando (el mismo) dinero por las ventanas de sus limusinas. Cuando ocurre todo esto hablamos de un ínfimo tipo de jerarquía. En gran parte de Papúa-Nueva Guinea, la vida social gira en torno a los «grandes hombres», carismáticos individuos que pasan gran parte de su tiempo adulando, coaccionando y manipulando para conseguir grandes sumas de dinero que después entregan en un gran banquete. De aquí podríamos pasar, en teoría, a los jefes amazónicos o de las tribus indígenas norteamericanas. A diferencia de los «grandes hombres», su rol se encuentra más formalizado, pero en realidad estos jefes no poseen poder alguno para obligar a nadie a hacer nada que no quiera: de aquí la famosa habilidad de oratoria de los jefes indígenas norteamericanos, y sus grandes dotes de persuasión. Como consecuencia, tendían a dar más de lo que recibían. Los observadores solían notar que, en términos de posesiones personales, los jefes de una aldea solían ser los más pobres, a causa de la presión a que se veían sometidos para que fueran generosos.

En efecto, se puede juzgar cuán igualitaria es una sociedad por este aspecto: si quienes se encuentran en posiciones de poder son meramente vehículos de redistribución o si utilizan su posición para acumular riquezas. Estos últimos son más habituales en sociedades aristocráticas que añaden un nuevo elemento: guerra y pillaje. Al fin y al cabo, casi todo aquél que amasa una gran cantidad de riquezas, en algún momento acaba dando al menos parte de ellas, frecuentemente de manera grandiosa y espectacular, a grandes cantidades de personas. Cuanto más se obtienen estas riquezas por medio de saqueo o extorsión, más espectacular y dada al auto-engrandecimiento será la manera en que las dé[44]. Y lo que es cierto para las aristocracias guerreras lo es aún más para los Estados antiguos, en que los gobernantes casi siempre se presentan como protectores de los débiles, de las viudas y huérfanos, y campeones de los pobres. La genealogía del Estado moderno redistributivo, con su notoria tendencia a impulsar políticas identitarias, se puede trazar, no hasta un «comunismo primitivo», sino hasta violencia y guerras.

Alternando entre modalidades

Debería subrayar, nuevamente, que no estamos hablando de diferentes tipos de sociedad (como hemos visto, la propia idea de que alguna vez nos hayamos organizado en «sociedades» separadas es dudosa), sino de principios morales que coexisten en todas partes. Todos somos comunistas con nuestros amigos más cercanos, y señores feudales cuando tratamos con niños pequeños. Es muy difícil imaginar una sociedad en la que la gente no sea ambas cosas.

La pregunta más obvia es: si todos estamos continuamente alternando entre sistemas morales completamente diferentes a la hora de rendir cuentas, ¿por qué nadie se ha dado cuenta? ¿Por qué, en lugar de ello, sentimos constantemente la necesidad de enmarcarlo todo en términos de reciprocidad?

Debemos regresar aquí al hecho de que la reciprocidad es nuestra principal manera de imaginar la justicia. Es, en especial, aquello a lo que siempre regresamos cuando pensamos en abstracto, sobre cuando intentamos crear una imagen idealizada de la sociedad. Ya hemos visto ejemplos de esto. Las comunidades iroquesas se basaban en una cultura que exigía que todo el mundo estuviera atento a las necesidades de diferentes tipos de personas: sus amigos, sus familias, miembros de los clanes matrilineales, incluso extranjeros amistosos en situación de necesidad. Era cuando tenían que pensar en la sociedad en abstracto cuando empezaban a dar importancia a las dos mitades de la aldea, cada una de las cuales debía enterrar a los muertos de la otra. Era una manera de imaginar el comunismo a través de la reciprocidad. De manera similar, el feudalismo era un asunto notablemente complicado y lioso, pero siempre que los pensadores medievales generalizaban acerca de él, lo reducían a rangos y órdenes en una sencilla fórmula en la que cada uno aportaba su parte: «algunos rezan, otros luchan y otros trabajan»[45]. Incluso se percibía como completamente recíproca su jerarquía, pese a que esta fórmula no tuviera nada que ver con las verdaderas relaciones cotidianas entre monjes, caballeros y campesinos. Los antropólogos conocen este fenómeno: aquellas personas que nunca han tenido ocasión de pensar en su cultura como un todo, que probablemente ni siquiera eran conscientes de estar viviendo en algo que otros denominan «sociedad» o «cultura», si se les pide que expliquen cómo funciona todo responden cosas como «así es como pagamos a nuestras madres los esfuerzos por habernos criado», o dibujan diagramas conceptuales en los que el clan A entrega una mujer al clan B para su matrimonio, y el clan B, a su vez, entrega una al clan C, que llegado el turno entrega una mujer al clan A, aunque este esquema nunca parezca corresponderse realmente con lo que la gente hace en la vida cotidiana[46]. Cuando intentamos imaginar una sociedad justa, es difícil no evocar imágenes de equilibrio y simetría, de elegantes geometrías en las que todo queda perfectamente igualado.

La idea de que hay algo llamado «el mercado» no es muy diferente. Incluso los

economistas admiten esto, si se les pregunta de manera adecuada. Los mercados no son reales. Son modelos matemáticos, creados al imaginar un mundo autosuficiente en el que todos tienen la misma motivación, los mismos conocimientos y se aplican al mismo intercambio calculando sólo el propio interés. Los economistas saben que la realidad es siempre más complicada, pero también saben que para hacer un modelo matemático, a menudo hay que reducir el mundo un poco a una caricatura. No hay nada malo en ello. El problema llega cuando permite a alguien (a menudo los mismos economistas) declarar que quien ignore los dictados del mercado será castigado, o que, dado que vivimos en un sistema de mercado, todo, excepto la interferencia estatal, se basa en principios de justicia: que nuestro sistema económico es una vasta red de relaciones recíprocas en la que, al final, las cuentas cuadran y las deudas se cancelan.

Estos principios se enmarañan unos con otros y a menudo es difícil distinguir cuál predomina en una situación determinada (una de las razones por las que es ridículo pretender que alguna vez podremos reducir la conducta humana, económica o de cualquier otra índole, a algún tipo de fórmula matemática). Aun así, esto indica que se puede detectar algún grado de reciprocidad potencialmente presente en cualquier situación, de modo que un observador decidido siempre encontrará una excusa para asegurar que está allí. Es más: ciertos principios parecen poseer una tendencia inherente a convertirse o fundirse con otros. Por ejemplo, muchas relaciones extremadamente jerárquicas pueden operar, al menos durante algún tiempo, sobre principios comunistas. Si tienes un mecenas rico y acudes a él en un momento de necesidad, se espera que te ayude. Pero sólo hasta cierto grado: nadie espera que el mecenas proporcione tanta ayuda como para amenazar la desigualdad subyacente[47].

De manera similar, relaciones de tipo comunista pueden convertirse en relaciones de desigualdad jerárquica, a menudo sin que nadie se dé cuenta. No es difícil ver por qué ocurre esto. A veces las «habilidades» y «necesidades» de diferentes personas son enormemente desproporcionadas. Las sociedades verdaderamente igualitarias son muy conscientes de esto y tienden a desarrollar elaboradas salvaguardas alrededor de los peligros de que alguien (pongamos por caso, los buenos cazadores en una sociedad de cazadores) se eleve demasiado por encima de los demás. De igual manera se vuelven extraordinariamente suspicaces de todo aquello que pueda hacer que un miembro de la sociedad se sienta genuinamente en deuda con otro. Cualquier miembro que haga ostentación de sus méritos se verá convertido en objeto de burlas por parte de los demás. A menudo lo único correcto que se puede hacer, si se ha logrado algo de gran mérito, es reírse de uno mismo. El escritor danés Peter Freuchen, en su libro *Book of the Eskimos*, cuenta que se puede saber lo refinado de los manjares que se ofrece a un invitado por la manera en que el anfitrión los menosprecia antes:

El anciano rió. «Alguna gente no sabe mucho. Soy muy mal cazador, y mi mujer es tan mala cocinera que lo arruina todo. No tengo mucho, pero creo que hay un corte de carne afuera. Aún debe estar allí, porque los perros lo han rechazado ya varias veces».

A la manera de jactarse a la inversa de los esquimales, era un elogio tan bueno que las bocas de todos comenzaron a hacerse agua.

Recordará el lector al cazador de morsas del capítulo anterior, que se ofendió porque el autor intentó agradecerle que le diera un poco de su carne: al fin y al cabo, los humanos nos ayudamos, y una vez tratamos algo como un regalo, nos convertimos en algo menos que humanos. «Por aquí decimos que con los regalos se hacen esclavos, y con los látigos, perros.»[48]

«Regalo» *no* significa aquí algo que se da libremente, es decir, excluido de la ayuda mutua que podemos esperar normalmente que los seres humanos se proporcionen. Dar las gracias a alguien sugiere que él o ella podría *no* haber actuado de esa manera, y que por tanto su elección de haber actuado así crea una obligación, un sentido de deuda, y, por tanto, inferioridad. Las comunas y los colectivos igualitarios de Estados Unidos se enfrentan a menudo a dilemas similares, y han tenido que crear sus propias salvaguardas ante el acecho de la jerarquía. No es que la tendencia del comunismo a convertirse en jerarquía sea inevitable (sociedades como los inuit la han mantenido a raya durante miles de años), sino que hay que mantenerse en guardia ante ella.

Por el contrario, es notoriamente difícil, y a menudo sencillamente imposible, pasar de relaciones basadas en compartir de modo comunista a relaciones de intercambio en igualdad. Lo vemos con nuestros amigos continuamente: si percibimos que alguien se está aprovechando de nuestra generosidad, a menudo resulta más fácil romper por completo la relación que pedirle que de algún modo te compense. Un ejemplo extremo es la historia maorí acerca de un conocido glotón que solía irritar a los pescadores de la costa en que vivía, pidiéndoles continuamente las mejores piezas de su captura. Como era imposible negarse directamente a su petición, acababan cediéndosela, hasta que un día la gente decidió que ya estaba bien y lo mataron[49].

Ya hemos visto cómo crear un terreno común de sociabilidad entre extraños a menudo requiere un elaborado proceso, poniendo a prueba los límites del otro haciéndose con sus posesiones. Lo mismo puede darse para hacer las paces, o incluso en la creación de sociedades con fines comerciales[50]. En Madagascar la gente me explicaba que dos hombres que piensen en hacer negocios juntos a menudo se convierten en hermanos de sangre. La hermandad de sangre o *fatidra* consiste en una promesa ilimitada de ayuda mutua. Ambas partes juran solemnemente que nunca rechazarán una petición de la otra. En realidad, los socios de un acuerdo así suelen

ser bastante circunspectos con respecto a lo que realmente piden. Pero, insistían mis amigos, cuando la gente cierra un acuerdo así, a veces le gusta ponerlo a prueba. Uno de ellos puede pedir la casa del otro, o la camisa que lleva puesta, o (el ejemplo favorito de todo el mundo) pasar una noche con su mujer. El único límite es saber que todo lo que uno pida también puede pedirlo el otro[51]. Aquí hablamos, nuevamente, de establecer inicialmente confianza. Una vez se ha confirmado la sinceridad de la dedicación mutua, el terreno está preparado, por así decirlo, y los dos hombres pueden empezar a comprar y vender a cuenta, adelantar dinero, compartir beneficios y, en general, confiar en que el otro mirará por sus intereses económicos de allí en adelante. Sin embargo, los momentos más notorios y dramáticos son aquellos en que las relaciones de intercambio amenazan con convertirse en relaciones de jerarquía, es decir: cuando ambas partes actúan como iguales, intercambiando regalos, o golpes, o mercancías, o cualquier otra cosa, pero uno de los dos hace algo que cambia por completo la escala de sus relaciones.

Ya he mencionado con anterioridad la tendencia del intercambio de regalos a convertirse en una competición en la que superar al otro, y cómo en ciertas sociedades este potencial se formaliza en grandes competiciones públicas. Esto es típico, sobre todo, de aquellas sociedades llamadas «heroicas»: aquellas en que el gobierno es débil o inexistente, y la sociedad se articula, en su lugar, en torno a nobles guerreros, cada uno con su séquito de seguidores leales, y ligado a los demás por alianzas y rivalidades siempre cambiantes. La mayor parte de la poesía épica, desde la *Ilíada* al *Mahabharata* o a *Beowulf*, se remonta a este tipo de mundo, y los antropólogos han descubierto arreglos similares entre los maoríes de Nueva Zelanda y los kwakiutl, tlingit y haida de la costa noroeste norteamericana. En las sociedades heroicas, los festines y sus competiciones de generosidad asociadas se consideran extensiones de la guerra: se habla de «luchar con la propiedad» o «luchar con la comida». Quienes ofrecen este tipo de banquetes a menudo se deleitan pronunciando coloridos discursos acerca de cómo aplastan y destruyen a sus enemigos con sus actos de generosidad (a los jefes kwakiutl les encanta hablar de sí mismos como montañas de las que descienden rodando los regalos como grandes peñascos), y de cómo reducen a sus enemigos vencidos a esclavos, en gran manera como en la metáfora de los inuit.

No hay que tomar este tipo de frases de manera literal: otra característica de estas sociedades es un muy desarrollado arte de la jactancia[52]. Los jefes y guerreros heroicos tendían a elevarse a sí mismos tanto como se quitan importancia quienes viven en sociedades igualitarias. No es que quien pierda en un concurso de generosidad se vea reducido a la esclavitud, pero puede acabar sintiéndose como si así fuera. Y las consecuencias pueden ser catastróficas. Una antigua fuente griega describe festividades celtas en que los nobles rivales alternaban entre justas y competiciones de generosidad, dando a sus enemigos magníficos tesoros de oro y

plata. En ocasiones esto podía llevar a una especie de jaque mate: a veces alguien se veía obsequiado con un regalo tan magnífico que era imposible igualarlo. En tal caso, la respuesta honorable era cortarse la propia garganta, permitiendo así que sus riquezas se repartieran entre sus seguidores[53]. Seiscientos años más tarde hallamos un caso en una saga islandesa acerca de un vikingo anciano llamado Egil, quien trabó amistad con un hombre joven llamado Einar, que aún tomaba parte activa en los saqueos. Les gustaba sentarse juntos a componer poesía. Un día Einar se hizo con un magnífico escudo «con inscripciones de antiguas historias; y entre las inscripciones había escamas superpuestas de oro con piedras preciosas». Nadie había visto nada parecido. Lo llevó consigo en una visita que hizo a Egil. Éste no estaba en casa, de modo que Einar, como era la costumbre, esperó tres días; luego colgó el escudo en la Sala del Hidromiel y se fue.

> Egil regresó a casa, vio el escudo y preguntó quién poseía un tesoro así. Le dijeron que Einar lo había visitado y se lo había regalado. Entonces dijo Egil: «¡Al infierno con él! ¿Piensa que me voy a quedar despierto toda la noche y componer un poema acerca del escudo? Traed mi caballo; voy a ir tras él y matarlo». Y lo hubiera hecho, pero Einar había tomado la precaución de partir muy temprano y poner suficiente distancia entre ambos. Así que Egil se resignó a componer un poema acerca del escudo de Einar[54].

* * *

Una competición de intercambio de regalos, pues, no convierte a nadie en esclavo; se trata simplemente de una cuestión de honor. Sin embargo, se trata de personas para las que el honor lo es todo.

La principal razón por la que ser incapaz de pagar una deuda, especialmente una deuda de honor, suponía una crisis tan grande, era que esto *era* lo que hacían los nobles para reunir a sus séquitos. En la Antigüedad, por ejemplo, la ley de la hospitalidad insistía en que se debía alimentar, dar cobijo y tratar como un invitado de honor a todo viajero… pero sólo durante un cierto tiempo. Si el invitado no se iba, acababa convirtiéndose en un mero subordinado. Los estudiosos de la historia de la humanidad no han investigado suficientemente el rol de estos tipos de «parásitos». En muchas épocas (de la Roma imperial a la China medieval), las relaciones probablemente más importantes, al menos en villas y ciudades, fueron las de patronazgo. Quien fuera rico e importante se vería rodeado de aduladores, sicofantes, eternos invitados a comer y demás tipos de dependientes voluntarios[55]. De igual manera, durante gran parte de la historia de la humanidad, ser respetable y de clase media significó pasarse las mañanas yendo de puerta en puerta presentando

los respetos a los patrones importantes del lugar. Incluso hoy en día siguen surgiendo sistemas informales de patronazgo, cada vez que personas relativamente ricas y poderosas sienten la necesidad de crear redes de partidarios —una práctica documentada en gran parte del Mediterráneo, Oriente Medio y Latinoamérica—. Estas relaciones parecen consistir en una precipitada mezcla de los tres principios que he estado describiendo a lo largo de este capítulo; sin embargo, los observadores insisten en su intento de describirlas en términos de intercambio y deuda.

Un ejemplo final: en una colección titulada *Gifts and Spoils* («regalos y despojos»)[*], publicada en 1971, hallamos un breve ensayo de la antropóloga Lorraine Blaxter acerca de una región rural de los Pirineos franceses, la mayoría de cuyos habitantes son granjeros. Todo el mundo pone gran énfasis en la importancia de la ayuda mutua (la frase del lugar, *rendre service*, significa «prestar servicio»). Quienes viven en la misma comunidad deberían cuidar unos de otros y echar una mano a sus vecinos cuando se encuentren en problemas. Ésta es la esencia de la moralidad común; de hecho, es lo que hace que nos demos cuenta de que existe una comunidad. Hasta aquí perfecto. Sin embargo, resalta, cuando alguien le hace a otro un favor especialmente grande, la ayuda mutua puede convertirse en algo más:

> Si un hombre fuera al jefe de una fábrica y le pidiera trabajo, y éste se lo consiguiera, sería un ejemplo de alguien prestando un servicio. El hombre que consiguiera el trabajo nunca podría devolverle el favor al jefe, pero le podría mostrar respeto, o quizá hacerle simbólicos regalos de productos de su huerta. Si un regalo o favor exige una devolución, pero ésta no es posible, el pago se haría mediante apoyo o estima[56].

Así es como el apoyo mutuo se convierte en desigualdad. Así nacen las relaciones patrón-cliente. Ya hemos visto esto. He escogido este ejemplo en particular por lo extrañas que resultan las frases de su autora. Se contradice completamente. El jefe hace un favor a un hombre. El hombre no puede devolver el favor. Por tanto, el hombre devuelve el favor apareciendo ocasionalmente en casa del jefe con una cesta de tomates y mostrándole respeto. ¿En qué quedamos? ¿Puede o no puede devolverle el favor?

No me cabe la menor duda de que el pescador de morsas de Peter Freuchen sabría perfectamente qué está pasando aquí. Llevar la cesta de tomates es, sencillamente, el equivalente a decir «gracias». Es una manera de reconocer que tiene uno una deuda de gratitud, que, en realidad, los regalos hacen esclavos, como los látigos hacen perros. Jefe y empleado son ya, fundamentalmente, dos tipos diferentes de personas. El problema es que, en todos los demás aspectos, no son tipos fundamentalmente diferentes de personas. Muy probablemente ambos sean

franceses de mediana edad, padres de familia, ciudadanos de la República con gustos similares en música, deportes y comida. *Deberían* ser iguales. Por tanto, incluso los tomates, que son, en realidad, un símbolo del reconocimiento de la existencia de una deuda que nunca se podrá pagar, han de presentarse como un tipo de pago, los intereses de un préstamo que algún día, todo el mundo simula creer, podría cancelarse y devolver a ambas partes a su estatus de igualdad original[57].

(Es revelador que el favor sea hallar al cliente un trabajo en la fábrica, porque, para empezar, lo que ocurre no es muy diferente de lo que ocurre cuando cualquiera obtiene un trabajo en una fábrica. Un contrato de trabajo es, aparentemente, un contrato libre entre iguales, pero un acuerdo entre iguales por el que ambos acuerdan que en cuanto uno de ellos fiche en el reloj, ya no seguirán siendo iguales[58]. Aquí la ley reconoce, en cierta manera, un problema; es por eso por lo que insiste en que no puedes vender tu igualdad permanentemente: no eres libre de venderte en esclavitud. Acuerdos así sólo son aceptables si el poder del jefe no es absoluto, si se limita al horario de trabajo, y si tienes el derecho legal a rescindir el contrato y regresar a la plena igualdad en cualquier momento).

Creo que este acuerdo entre iguales para no ser ya iguales (al menos durante un tiempo) es de importancia crítica. Es la mismísima esencia de lo que llamamos «deuda».

* * *

Entonces, ¿qué es la deuda?

La deuda es algo muy específico, y surge de situaciones muy específicas. En primer lugar requiere una relación entre dos personas que no se consideren seres fundamentalmente diferentes, que sean al menos potencialmente iguales, que *son* iguales en las cosas que en realidad importan y que no se encuentran en ese momento en un estado de igualdad, pero para los que hay alguna manera de arreglar las cosas.

En el caso de los regalos, como hemos visto, esto requiere una cierta igualdad de estatus. Es por eso por lo que nuestro profesor de economía no sintió ningún tipo de obligación (ninguna deuda de honor) cuando lo invitaron a comer personas muy por encima o muy por debajo de su rango. En el caso de los préstamos de dinero, lo único que se requiere es que ambas partes tengan el mismo estatus legal. No puedes prestar dinero a un niño, o a un loco. Bueno, puedes, pero los tribunales no te ayudarán a recuperarlo. Las deudas legales (más que las morales) tienen otras cualidades únicas. Por ejemplo, pueden perdonarse, lo que no siempre es posible con una deuda moral.

Esto significa que no existe deuda impagable ni nada que se le parezca. Si no hubiera manera concebible de salvar la situación, no lo llamaríamos «deuda». Incluso el campesino francés podría (es concebible) salvar la vida de su patrón, o

ganar la lotería y comprar la fábrica. Incluso cuando hablamos de un criminal «pagando su deuda con la sociedad» lo que estamos diciendo es que ha hecho algo tan terrible que se le ha retirado ese estatus de igualdad que pertenece por derecho natural a cualquier ciudadano del país; sin embargo, lo llamamos «deuda» porque se *puede* pagar, la igualdad se *puede* restaurar, incluso si el coste es la muerte por inyección letal.

Mientras la deuda permanece sin cancelarse, la lógica de la jerarquía se hace cargo. No hay reciprocidad. Como cualquiera que haya estado en la cárcel sabe, lo primero que los carceleros explican es que nada de lo que ocurre en una cárcel tiene nada que ver con la justicia. De igual manera, acreedor y deudor se enfrentan como un señor feudal y un campesino en la Edad Media. La ley de los precedentes manda. Si llevas a tu acreedor tomates de tu jardín, ni se te ocurre que te vaya a dar nada a cambio. Sin embargo, puede esperar de ti que lo vuelvas a hacer. Pero persiste la asunción de que la situación es antinatural, porque la deuda se tiene que pagar realmente.

Esto es lo que hace tan difíciles y tan dolorosas las situaciones en que una deuda es imposible de pagar. Dado que acreedor y deudor son, en definitiva, iguales, si el deudor no puede hacer lo que se necesita para restaurar su igualdad, es porque obviamente hay algo mal en él, ha de ser su culpa.

Esta conexión se ve claramente si buscamos la etimología de la palabra «deuda» en los lenguajes europeos. Muchas son sinónimos de «falta», «pecado» o «culpa»; así como un criminal tiene una deuda con la sociedad, un deudor es siempre una especie de criminal[59]. En la antigua Creta, según Plutarco, era costumbre que quienes tomaban préstamos simularan arrebatar el dinero del monedero del prestamista. ¿Por qué?, se pregunta. Probablemente «para, en caso de que no pudieran pagar, poder acusarlos de robo con violencia y castigarlos con severidad»[60]. Ésta es la razón por la que en tantas épocas de la historia los deudores insolventes podían ser encarcelados o incluso, como en la primera época de la Roma republicana, ejecutados.

Una deuda, por consiguiente, es sólo un intercambio que no se ha completado.

Se deduce, por tanto, que la deuda es hija exclusiva de la reciprocidad y que tiene poco que ver con otros tipos de moralidad (comunismo, con sus necesidades y habilidades; jerarquía, con sus costumbres y cualidades). Cierto es que, si realmente quisiéramos, podríamos argumentar, como hacen algunos, que el comunismo es una condición permanente de endeudamiento mutuo, o que la jerarquía se construye mediante deudas impagables. Pero ¿no se trata de la misma historia de siempre, comenzando por la asunción de que toda interacción humana ha de ser, por definición, una forma de intercambio, y luego realizando cuanta pirueta mental se precise para demostrarlo?

No. No todas las interacciones humanas son formas de intercambio. Sólo algunas

lo son. El intercambio genera una manera peculiar de concebir las relaciones humanas. Esto se debe a que el intercambio implica igualdad, pero también implica separación. Es precisamente cuando el dinero cambia de manos, cuando se cancela la deuda, que se restaura la igualdad y ambas partes pueden separarse y no tener nada más que ver una con la otra.

La deuda es lo que ocurre entre tanto: cuando ambas partes no pueden separarse todavía, porque aún no son iguales. Pero se la trata a la sombra de una eventual igualdad. Sin embargo, como conseguir esa igualdad deshace la razón misma de esa relación, casi todo lo interesante ocurre entre tanto[61]. De hecho, casi todo aquello que es humano ocurre entre tanto, incluso si esto significa que toda relación humana acarrea al menos un pequeño elemento de criminalidad, culpa o vergüenza.

Para las mujeres tiv que mencioné antes en este mismo capítulo, eso no suponía un gran problema. Asegurándose de que todo el mundo estaba al menos un poquito endeudado con todo el mundo, creaban su sociedad, aunque se tratara de una sociedad humana muy frágil: una delicada red de obligaciones de devolver tres huevos o una cesta de ocra, lazos renovados y recreados, dado que cualquiera de ellos se podía cancelar en cualquier momento.

Nuestros propios hábitos de civismo no difieren mucho. Tengamos en cuenta la costumbre, en la sociedad estadounidense, de decir constantemente «por favor» y «gracias». A menudo se lo califica de moralidad básica: constantemente reñimos a los niños por no hacerlo, así como los guardianes morales de nuestra sociedad (maestros y sacerdotes, por ejemplo) lo hacen con todos los demás. A menudo damos por sentado que es un hábito universal, pero, como dejó claro el cazador inuit, no lo es[62]. Como tantas de nuestras cortesías cotidianas, se trata de la democratización de lo que una vez fue un hábito de deferencia feudal: la insistencia en tratar a absolutamente todo el mundo de la manera en que sólo se trataba a un señor o superior jerárquico similar.

Quizá no sea así en todos los casos. Imaginemos que vamos en un autobús atestado y buscamos un asiento. Una pasajera cambia de sitio su bolso para dejar un sitio libre; le sonreímos, o asentimos, o realizamos cualquier otro gesto de reconocimiento. O quizá decimos realmente «gracias». Un gesto así es tan sólo un reconocimiento de humanidad: estamos reconociendo que aquella mujer que había estado bloqueando el asiento no es tan sólo un obstáculo físico, sino un ser humano, y que sentimos auténtica gratitud hacia alguien a quien seguramente no volveremos a ver nunca más. Generalmente nada de esto es cierto cuando pedimos a alguien al otro lado de la mesa si «por favor, me pasa la sal», cuando el cartero te da las gracias por firmar una entrega. Pensamos en estos gestos a la vez como meras formalidades y como la base moral de nuestra sociedad. Su aparente carencia de importancia se puede medir por el hecho de que casi nadie se negaría, en principio, a decir «gracias» o «por favor» en casi ninguna situación… incluso aquellos a los que

resulta casi imposible decir «lo siento» o «te pido perdón».

La palabra inglesa para pedir por favor (*please*, complacer) es una abreviación de *if you please* (si le complace hacerlo) y es la misma en casi todas las lenguas europeas (el francés *s'il vous plait*, el español *por favor*). Su significado literal es «no estás obligado a hacerlo». «Pásame la sal. ¡No estás obligado a hacerlo!». Esto no es cierto. Sí que hay una obligación social, y sería casi imposible no obedecerla. Pero la etiqueta consiste, en gran parte, en el intercambio de ficciones elegantes, o, para usar un lenguaje menos formal, mentiras. Cuando le pides a alguien que te pase la sal, también le estás dando una orden; al añadir la frase «por favor» le estás diciendo que no es una orden, pero en realidad lo es.

En inglés, *thank you* («gracias») proviene de *think* («pensar»); en su origen significaba «recordaré lo que has hecho por mí» (lo que tampoco suele ser nunca cierto), pero en otros idiomas (el portugués *obrigado* es un buen ejemplo) el término estándar sigue la forma del inglés *much obliged* («me siento obligado»), y en realidad significa «estoy en deuda contigo». El francés *merci* es incluso más gráfico: proviene de *mercy*, «piedad», como cuando se suplica piedad. Al decirlo, uno se coloca simbólicamente a merced de su benefactor, dado que un deudor es, al fin y al cabo, un criminal[63]. Al responder *you are welcome*, o *it's nothing* —en francés, *de rien*; en español, «de nada»: esta última forma tiene al menos la ventaja de ser a menudo literalmente cierto— estás tranquilizando a quien has pasado la sal diciéndole que no estás inscribiendo su deuda en tu imaginario cuaderno de cuentas morales. Otro tanto *conmy pie asure*: estás diciendo «no, en realidad es un crédito, no un débito; eres tú quien me ha hecho un favor porque al pedirme que te pase la sal me has dado la oportunidad de hacer algo que en sí mismo es gratificante»[64].

Descodificar el implícito cálculo de la deuda («te debo una», «no, no me debes nada», «si alguien debe algo, soy yo quien te debe a ti»), como si inscribiéramos y luego tacháramos otras tantas entradas infinitesimales en un ilimitado libro de cuentas, permite comprender por qué se considera este tipo de acciones no como la quintaesencia de la moral, sino como la quintaesencia de la moral *de la clase media*. Cierto es que hoy en día las sensibilidades de la clase media dominan en la sociedad. Pero aún hay quien considera extraña esta práctica. Quienes se encuentran en el extremo superior de la sociedad a menudo piensan que la deferencia es algo que se debe, sobre todo, a los superiores jerárquicos, y les parece estúpido ver al cartero y al pastelero pretender tratarse, por turnos, como pequeños señores feudales. En el otro extremo de la sociedad, quienes han crecido en lo que en Europa se denomina entornos «populares» —ciudades pequeñas, barrios pobres, cualquier lugar en el que se asuma que las personas, a menos que sean enemigas, cuidan unas de otras— considerarán un insulto que se les esté diciendo continuamente que, en efecto, hay alguna posibilidad de que no realicen correctamente su trabajo de taxista, o de que olviden preparar el té para sus huéspedes. En otras palabras, la etiqueta de

la clase media insiste en que todos somos iguales, pero lo hace de manera muy peculiar. Por otra parte, simula que nadie da órdenes a nadie (pensemos ahora en el fornido guarda de seguridad del centro comercial, que se planta delante de alguien a punto de entrar en una zona restringida y pregunta: «¿Puedo ayudarle?»). Por otra parte, trata cada gesto de lo que he estado llamando «comunismo de base» como si se tratara realmente de una forma de intercambio. El resultado es que, al igual que las vecindades de los tiv, la clase media ha de estar continuamente re-creándose, en una especie de continuo juego de sombras chinescas, el tráfico constante de una infinidad de relaciones de deuda momentáneas, todas y cada una de ellas cancelada casi al instante.

Todo esto es una innovación relativamente reciente. El hábito de decir siempre «gracias» y «por favor» apenas comenzó a extenderse durante la revolución comercial de los siglos XVI y XVII, y entre esas clases medias directamente responsables de la revolución. Es el lenguaje de las agencias, tiendas y oficinas, y a lo largo de los últimos quinientos años se ha extendido, junto a ellas, por todo el mundo. Es también un mero exponente de una filosofía mucho más amplia, un juego de lo que los humanos son y se deben mutuamente, que ha arraigado tan profundamente que no somos capaces de verla.

* * *

A veces, al borde de una nueva era de la historia, un alma clarividente es capaz de prever todas las implicaciones de lo que comienza a ocurrir; a veces, incluso más claramente que las generaciones posteriores. Quisiera acabar con un texto de una persona así. En París, sobre la década de 1540, François Rabelais, monje retirado, médico, erudito de las leyes, compuso un paródico elogio, que se haría muy famoso, y lo insertó en el tercer libro de sus novelas *Gargantúa y Pantagruel*, y que acabaría conociéndose *como Elogio de la deuda*.

Rabelais pone el elogio en boca de su personaje Panurgo, un vagabundo estudioso, hombre de enorme erudición clásica, que, subraya, «conocía sesenta y tres maneras de obtener dinero, la más honorable y rutinaria de las cuales era robar»[65]. El bondadoso gigante Pantagruel adopta a Panurgo y le proporciona respetables ingresos, pero le preocupa que Panurgo siga derrochando el dinero como si se tratara de agua y continúe endeudado hasta las orejas. ¿No sería mejor, sugiere Pantagruel, poder pagar a sus acreedores?

Panurgo responde con horror: «¡Dios impida que deje de estar endeudado algún día!». La deuda es, en realidad, la base de su filosofía:

> Debe siempre algo a alguien, y estará para siempre rezando a Dios que tengas una vida larga, buena y llena de bendiciones. Por el temor a perder lo

que le debes, siempre hablará bien de ti a todo el mundo; constantemente te proporcionará nuevas personas que te den préstamos, para que con lo que tomes prestado puedas pagarle, llenando su agujero con los despojos del otro[66].

Por encima de todo, siempre rogarán que obtengas dinero. Es como aquellos esclavos de la Antigüedad, destinados a ser sacrificados en los funerales de su amo. Cuando deseaban a su amo larga vida y buena salud, ¡se lo deseaban de verdad! Es más: la deuda puede convertirte en una especie de dios, capaz de crear algo (dinero, acreedores que quieren tu bien) a partir de la nada.

Peor aún: me arrastre San Babelín si no he creído toda mi vida que la deuda es una conexión y una coalición entre el Cielo y la Tierra, el propio cemento que mantiene junta a la raza humana, de tal virtud y eficacia que la progenie entera del Hombre desaparecería sin ella, y quizá sea esa gran Alma del Mundo que, según los estudiosos, da vida a todas las cosas.

Para probar que así es, evoca tranquilamente en tu mente la Idea y Forma de un mundo (toma, si quieres, el trigésimo de los mundos imaginados por Metrodoro) en el que no haya prestamista ni deudor alguno. ¡Un universo sin deudas! No habría entre los cuerpos celestes trayectoria regular alguna: todo estaría desordenado. Júpiter, sabiendo que nada debe a Saturno, lo desposeería de su esfera, y con su homérica cadena mantendría suspendidos a todos los dioses, inteligencias, cielos, demonios, genios, héroes, diablos, tierra, mar y todos los elementos… La Luna permanecería a oscuras y sangrienta: ¿por qué debería el Sol compartir con ella su luz? Nada le obligaría. El Sol nunca alumbraría la Tierra; los cuerpos celestes no verterían su benéfica influencia sobre ella.

Los elementos no compartirían mutuamente sus cualidades, no alternarían, no se transmutarían por ningún modo: unos no se sentirían obligados respecto a los otros, que nada le habrían prestado. Ya no se fabricaría agua en la tierra, ni se transmutaría el agua en el aire; del aire nunca surgiría el fuego, y éste no calentaría la tierra. La tierra no pariría sino monstruos, titanes, gigantes. No caería la lluvia, la luz no alumbraría, el viento no soplaría y no habría verano ni otoño; Lucifer se desharía de sus cadenas y, surgiendo de lo más profundo del Infierno con las Furias, las Venganzas y los astados diablos, intentaría pisotear los dioses de todas las naciones, mayores y menores, arrojándolos de sus nidos en los cielos.

Y lo que es peor: si los humanos no nos debiéramos nada los unos a los otros, la vida «no sería mucho mejor que una pelea de perros»: una pelea tabernaria.

> Entre los humanos nadie salvaría a nadie; de nada serviría que alguien gritara «¡Ayuda! ¡Fuego! ¡Me ahogo! ¡Asesino!». Nadie acudiría a ayudarle. ¿Por qué? Porque no ha prestado nada a nadie. Y nadie le debe nada. Nadie tiene nada que perder con su incendio, su naufragio, su caída o su muerte. No ha prestado nada. Y tampoco prestará nada de allí en adelante.
>
> En pocas palabras: la Fe, la Esperanza y la Caridad quedarían desterradas de este mundo.

Panurgo, un hombre sin familia, solitario, cuya única habilidad en la vida es obtener grandes cantidades de dinero y luego gastarlas, es un perfecto profeta del mundo que comienza a surgir. Su perspectiva, por supuesto, es la de un deudor *rico*, no uno al que pudieran arrojar a una apestosa mazmorra por no poder pagar. Aun así, lo que describe es la conclusión lógica, la reducción al absurdo, que Rabelais describe con alegre maldad, de las nociones ocultas tras nuestras placenteras formalidades burguesas (que él mismo, por cierto, detestaba: el libro es una mezcla de erudición clásica y chistes verdes) de la visión del mundo como intercambio.

Y lo que dice es verdad. Si insistimos en definir todas las interacciones humanas como personas dando cosas a cambio de otras, ninguna relación humana queda exenta de tomar forma de deuda. Sin ellas, nadie debería nada a nadie. Un mundo sin deuda regresaría al caos primordial, a una guerra de todos contra todos. Nadie se sentiría en absoluto responsable de los demás; el simple hecho de ser humano no revestiría el menor significado; seríamos todos como planetas aislados de los que ni siquiera se podría esperar que mantuvieran una órbita regular.

Pantagruel no acepta nada de todo esto. Sus opiniones al respecto, asegura, se pueden resumir en una frase del apóstol Pablo: «No debas nada a nadie, salvo amor mutuo y afecto»[67]. Y entonces, en un gesto bíblico poco apropiado, añade: «De tus pasadas deudas yo te libero».

Panurgo responde: «¿Qué puedo hacer sino darte las gracias?».

Capítulo 6

Juegos con sexo y muerte

Cuando se vuelve a examinar la historia económica convencional, llama mucho la atención cuántas cosas se han hecho desaparecer. Reducir toda la existencia humana al intercambio no sólo significa dejar de lado todas las demás formas de experiencia económica (comunismo, jerarquía…), sino asegurarse también de que la gran mayoría de la raza humana que no son machos adultos, y cuya existencia cotidiana, por lo tanto, es difícil de reducir a un intercambio de cosas en busca de la máxima ventaja material, se diluyen con el entorno.

El resultado es que acabamos con una versión saneada de cómo se llevan a cabo, realmente, los negocios. El ordenado mundo de las tiendas y los centros comerciales es el entorno característico de la clase media, pero en los extremos superior e inferior del sistema, en el mundo de los financieros y de los gánsteres, los tratos se cierran de maneras no muy diferentes de las de los gunwinggu o los nambikwara, al menos porque sexo, drogas, música, extravagantes demostraciones de comida y violencia potencial juegan una parte importante.

Pongamos por ejemplo el caso de Neil Bush (hermano de George W. Bush), quien, durante el divorcio con su mujer, admitió múltiples infidelidades con mujeres que, explicó, aparecían a la puerta de su habitación de hotel tras importantes encuentros de negocios en Tailandia y Hong Kong.

> «Tiene que admitir que es bastante notable», subrayó uno de los abogados de su mujer, «que un hombre abra la puerta de su habitación de hotel, se encuentre allí con una mujer y tenga sexo con ella».
>
> «Era bastante extraño», replicó Bush, quien, sin embargo, admitió que sucedió en numerosas ocasiones.
>
> «¿Eran prostitutas?».
>
> «No lo sé.»[1]

Lo cierto es que este tipo de cosas parecen ser lo más normal cuando entran en juego grandes cantidades de dinero.

A la luz de esto, la insistencia, por parte de los economistas, de que la vida económica comienza con el trueque, el inocente intercambio de flechas por tipis, y sin nadie en posición de humillar, violar o torturar a nadie, y de que continúa así, es casi enternecedora por utópica.

Sin embargo, el resultado es que la historia que contamos está llena de espacios en blanco, y en ella las mujeres aparecen de la nada, sin explicación, casi como las tailandesas que llamaban a la puerta de Bush.

Recordemos el pasaje citado en el capítulo 3, del numismático Philip Grierson, acerca del dinero en los códigos legales bárbaros:

> En las leyes galesas la compensación se paga sobre todo en ganado, y en la irlandesa, en ganado o esclavas (*cumal*), con considerable empleo, en ambos, de metales preciosos. En los códigos germánicos es sobre todo en metales preciosos[2].

¿Cómo es posible leer este pasaje sin detenerse inmediatamente al final de la primera línea? ¿Esclavas? En la antigua Irlanda, las esclavas eran tan importantes y abundantes que pasaron a emplearse como moneda. ¿Cómo ocurrió? Y si estamos intentando comprender los orígenes del dinero, el hecho de que las personas se usaran *unas a otras* como moneda, ¿acaso no es interesante o importante[3]? Y sin embargo, ninguna de las fuentes acerca del origen del dinero dicen mucho sobre ello. Parecería que en la época de estos códigos legales bárbaros, las esclavas no se intercambiaban, sino que eran unidades de contabilidad. Aun así, en algún momento se las debe de haber intercambiado. ¿Quiénes eran? ¿Cómo acabaron siendo esclavas? ¿Las capturaron en guerras, las vendieron sus padres o se vieron reducidas a la esclavitud por deudas? ¿Eran una mercancía de importancia? Parecería que la respuesta a todas estas preguntas es un sí, pero es difícil saber más, pues sus historias permanecen, en gran parte, sin contar[4].

O regresemos a la parábola del sirviente ingrato. «Como no tenía con qué pagar, ordenó el señor que fuese vendido él, su mujer y sus hijos y todo cuanto tenía, y que se le pagase». ¿Cómo ocurrió? Nótese que en este caso no hablamos de servicios por deudas, puesto que ya es un sirviente, sino directamente de esclavitud. ¿Cómo se pasó a considerar que la mujer e hijos de un hombre no eran muy diferentes de sus ovejas o su vajilla: una propiedad a liquidar con motivo de una deuda? ¿Era normal, para un hombre de la Palestina del siglo I, poder vender a su mujer? (No lo era.)[5] Si él no la poseía, ¿por qué se permitía a una tercera persona venderla si el esposo no podía pagar sus deudas?

Lo mismo podríamos preguntarnos de la historia de Nehemías. Es difícil no simpatizar con la angustia de un padre al ver que unos extraños se llevan a su hija. Por otra parte, también podríamos preguntarnos: ¿por qué no se lo llevan *a él*? La hija no había pedido dinero prestado.

No parece haber sido normal, en las sociedades tradicionales, que los padres pudieran vender a sus hijos. Se trata de una práctica con una historia muy específica: aparece en las grandes civilizaciones agrarias, de Sumeria a Roma y a China, justo en la época en que comenzamos a tener pruebas de que aparecen el dinero, los mercados y los préstamos con intereses; posteriormente, y de manera gradual, comienza a aparecer también en los alrededores de estas civilizaciones, que son los

que las proveen de esclavos[6]. Es más: si analizamos las pruebas históricas, tenemos buenas razones para creer que la misma obsesión por el honor patriarcal que define la «tradición» en Oriente Medio y el Mediterráneo nace junto con la potestad paterna de vender a sus hijos, como reacción a lo que se perciben como peligros morales del mercado. La historia económica deja todo esto, de alguna manera, fuera de sus límites.

Excluir todo esto no sólo es fraudulento porque deja fuera de la ecuación los propósitos principales para los que se empleaba el dinero en el pasado, sino también porque no nos proporciona una visión adecuada del presente. Al fin y al cabo, ¿quiénes eran esas mujeres tailandesas que aparecían tan misteriosamente en la puerta de la habitación de Neil Bush? Casi con certeza eran hijas de padres endeudados. Posiblemente ellas mismas eran contractualmente sirvientas por deudas[7].

Sin embargo, centrarnos sólo en la industria sexual sería engañoso. Entonces, como ahora, la mayoría de las mujeres en servidumbre por deudas pasaban la mayor parte de su tiempo cosiendo, haciendo la sopa y limpiando letrinas. Incluso en la Biblia, la admonición de «no desearás a la mujer del vecino» se refería, claramente, no tanto a desearla lujuriosamente (el séptimo mandamiento ya cubre el adulterio), sino a la perspectiva de tomarla en servidumbre por deudas: en otras palabras, a quererla como sirviente para limpiar la casa y tender la ropa[8]. En la mayor parte de estos casos, la explotación sexual era como mucho algo aislado, generalmente ilegal, practicada a veces, sin embargo, y simbólicamente importante. Nuevamente, al quitarnos la venda de los ojos, comprobamos que las cosas han cambiado mucho menos de lo que querríamos creer en los últimos cinco mil años.

* * *

Esta venda en nuestros ojos es aún más irónica cuando buscamos literatura antropológica en torno a lo que se ha dado en llamar «dinero primitivo» —es decir, el tipo de dinero que uno espera encontrar en lugares en que no hay mercados ni Estados— ya sea el *wampum* iroqués, el dinero en telas africano o el dinero-plumas de las islas Salomón, y descubre que este tipo de dinero se empleaba casi exclusivamente para el tipo de transacciones del que los economistas no quieren hablar.

La frase «dinero primitivo» es, por esta misma razón, fraudulenta, al sugerir que tratamos con una versión grosera del tipo de monedas que empleamos hoy en día.

Pero es esto, precisamente, lo que no hallamos. A menudo estos tipos de dinero no se emplean para comprar ni vender nada en absoluto[9]. En lugar de ello se emplean en crear, mantener y reorganizar relaciones entre personas: para concertar matrimonios, establecer la paternidad de hijos, impedir peleas, consolar a los

parientes en un funeral, pedir perdón en el caso de los crímenes, negociar tratados, adquirir seguidores… casi cualquier cosa excepto comerciar con boniatos, palas, cerdos o joyas.

A menudo este tipo de monedas eran muy importantes, tanto que se puede decir que la vida social giraba, al completo, en torno a su posesión y disponibilidad. Sin embargo, es evidente que marcan una concepción totalmente diferente de lo que es el dinero (y por tanto, la economía). He decidido, por consiguiente, referirme a ellas como «monedas sociales», y a las economías que las emplean, como «economías humanas». Al hacerlo no quiero decir que estas sociedades sean de ninguna manera más humanas: algunas son muy humanas; otras son extraordinariamente brutales, sino sólo que se trata de sistemas económicos basados principalmente no en la acumulación de riquezas, sino en la creación, redistribución y destrucción de los seres humanos.

Históricamente, las economías comerciales (economías de mercado, como gustan de llamarlas hoy en día) son relativamente recientes. Durante la mayor parte de la historia del ser humano predominaron las economías humanas. Por lo tanto, siquiera para comenzar a escribir una auténtica historia de la deuda, debemos comenzar por preguntarnos: ¿qué tipo de deudas, qué tipo de créditos y débitos acumulan las personas en las economías humanas? ¿Y qué ocurre cuando las economías humanas comienzan a ceder, o son engullidas por economías comerciales? Se trata de otra manera de responder a la pregunta «¿cómo se convierte una mera obligación en una deuda?», pero implica no sólo responder a la pregunta de manera abstracta, sino examinar el registro histórico para intentar reconstruir lo que realmente ocurrió.

Esto es lo que haré a lo largo de los dos próximos capítulos. Primero me centraré en el papel del dinero en las economías humanas, y luego intentaré describir lo que puede ocurrir cuando las economías humanas se incorporan repentinamente a las órbitas de economías más grandes y de tipo comercial. El comercio de esclavos africanos servirá como ejemplo especialmente catastrófico. Después, en el siguiente capítulo, regresaremos al surgimiento de las economías comerciales en las primeras civilizaciones de Europa y Oriente Medio.

El dinero como sustituto inadecuado

La teoría acerca del origen del dinero más interesante es una que recientemente ha lanzado Philippe Rospabé, un economista convertido en antropólogo. Aunque su

obra es prácticamente desconocida en el mundo anglosajón, es muy ingeniosa e incide directamente en nuestro problema. El argumento principal de Rospabé es que el «dinero primitivo» no era originalmente una manera de pagar deudas de ningún tipo, sino una manera de reconocer la existencia de deudas que con toda seguridad no se podrían pagar. Vale la pena analizarlo en detalle.

En la mayoría de las sociedades humanas, el dinero se emplea sobre todo y en primer lugar para concertar matrimonios. La manera más sencilla, y probablemente la más común de hacerlo, era presentar lo que se solía llamar «excrex»[*]: la familia del pretendiente entregaba un cierto número de dientes de perro, o de cauríes, o de anillas de latón, o de lo que constituyera la moneda local, a la familia de la novia, y ésta, a su vez, presentaría a su hija como novia. Es fácil advertir por qué esto se podía interpretar como comprar una mujer, y muchos oficiales coloniales en África u Oceanía, a principios del siglo XX, llegaron a esta conclusión. La práctica causó un cierto escándalo, y hacia 1926 la Liga de Naciones debatía si debía prohibirla como una forma de esclavitud. Los antropólogos se opusieron. En realidad, explicaron, no tenía nada que ver con la compra de, por decir algo, un buey; mucho menos un par de sandalias. Al fin y al cabo, si compras un buey no tienes ninguna responsabilidad hacia él. Lo que realmente estás comprando es la libertad para disponer de él como te venga en gana. El matrimonio es algo completamente diferente, pues el marido tendrá tantas responsabilidades hacia su mujer como ésta tendrá hacia él. Es una manera de reordenar relaciones entre personas. En segundo lugar, si realmente compraras una esposa, podrías ser capaz de venderla. Por último, el verdadero significado del pago concierne al estatus de los hijos de la mujer: si algo está comprando el hombre es el derecho a llamar como suyos a sus descendientes[10].

Los antropólogos acabaron ganando el debate, y el «precio de la novia» pasó a ser la «riqueza de la novia». Pero en realidad nunca contestaron a la pregunta «¿qué está pasando aquí realmente?». Cuando la familia de un pretendiente fiyiano regala un diente de ballena para pedir la mano de una mujer, ¿se trata de un pago por adelantado en virtud de los servicios que la mujer proporcionará al cultivar los jardines de su marido? ¿O está comprando la fertilidad de su útero? ¿O se trata solamente de una formalidad, el equivalente al dólar que ha de cambiar de manos para sellar un acuerdo? Según Rospabé, no se trata de nada de todo esto. El diente de ballena, no obstante su valor, no es una forma de pago. Es el reconocimiento de que uno está pidiendo algo de un valor tan único que cualquier pago por ello sería impensable. El único pago adecuado por una mujer es otra mujer; entre tanto, lo único que uno puede hacer es reconocer la enorme deuda.

* * *

Hay lugares en los que el pretendiente dice esto de manera muy explícita.

Pongamos como ejemplo los tiv, de la zona central de Nigeria, con los que ya nos encontramos brevemente en el capítulo anterior. La mayor parte de la información que tenemos de los tiv se remonta a mediados del siglo pasado, cuando aún se encontraban bajo el dominio colonial británico[11]. En aquella época todo el mundo insistía en que el matrimonio ideal debía tomar la forma de un intercambio de hermanas. Un hombre entrega en matrimonio a su hermana a otro hombre; y se casa con la hermana de su nuevo hermano de sangre. Se trata del matrimonio perfecto porque lo único que se puede dar a cambio de una mujer es otra mujer.

Como es lógico, incluso si todas las familias tuvieran exactamente la misma cantidad de hijos que de hijas, las cosas nunca cuadrarían tan bien. Digamos que me caso con tu hermana pero tú no quieres casarte con la mía (porque no te gusta, o porque sólo tiene cinco años de edad). En tal caso te conviertes en su «guardián», lo que significa que te reservas el derecho a disponer de ella en matrimonio con otra persona (por ejemplo, con alguien con cuya hermana te quieres casar). Este sistema pronto se convirtió en un complejo esquema en el que los hombres más importantes eran guardianes de numerosas «protegidas»[*], a menudo diseminadas por una amplia zona. Las intercambiaban y negociaban con ellas, y en el proceso iban acumulando esposas, mientras que los hombres menos afortunados sólo podían casarse muy tarde en su vida, o nunca[12].

Había un recurso más. Por aquella época los tiv empleaban manojos de varillas de latón como el modo más prestigioso de moneda. Sólo los hombres los empleaban, y nunca los usaban para comprar cosas en los mercados (que estaban dominados por las mujeres); en lugar de ello, los empleaban solamente para intercambiarlos por cosas consideradas de la máxima importancia: ganado, caballos, marfil, títulos rituales, tratamiento médico, encantamientos mágicos. Un etnógrafo tiv, Akiga Sai, explica que era posible comprar esposas con ellos, pero se requería una gran cantidad. Tenías que dar dos o tres manojos para que los padres te considerasen pretendiente; eventualmente, cuando por fin te la llevabas (estos matrimonios se enmarcaban primero como fugas) unos cuantos manojos más para tranquilizar a la madre cuando aparecía furiosa para preguntar qué estaba pasando. A todo esto seguían cinco manojos más para conseguir que su guardián al menos aceptase la situación, y aún más para los padres de ella cuando diera a luz, si querías tener alguna posibilidad de que aceptaran que el hijo era tuyo. Eso conseguiría quitarte de encima a sus padres, pero deberías pagar a su guardián para siempre, pues nunca podías emplear realmente el dinero para adquirir los derechos con respecto a una mujer. Todo el mundo sabía que lo único que podías dar legítimamente en intercambio por una mujer era otra mujer. En este caso, todo el mundo ha de ceder ante el argumento de que algún día puede nacer otra mujer. Entre tanto, como sucintamente lo describió un etnógrafo, «la deuda no se podía pagar»[13].

Según Rospabé, los tiv tan sólo hacían explícita la lógica inherente al sistema de

«riqueza de la novia» imperante en otras zonas. El pretendiente que ofrece el excrex no paga realmente por la mujer, ni siquiera por el derecho a arrogarse sus hijos. Eso implicaría que las varillas de latón, o los dientes de ballena, o cauríes, o incluso ganado, son equivalentes a una vida humana, lo que, a la lógica de una economía humana, resulta obviamente absurdo. Sólo un humano podría considerarse el equivalente a otro humano. Más aún cuando, en el caso del matrimonio, hablamos de algo incluso más valioso que la vida humana: una vida humana capaz de generar nuevas vidas.

Ciertamente, muchos de los que pagan el excrex o riqueza de la novia son muy explícitos a este respecto, como los tiv. La riqueza de la novia no se proporciona para saldar una deuda, sino a modo de reconocimiento de que existe una deuda que *no se puede* pagar con dinero. A menudo ambas partes mantienen al menos la elegante ficción de que algún día habrá una recompensa en especie: que el clan del pretendiente proporcionará una de sus propias mujeres, quizá incluso la hija o la nieta de esta mujer, para que se case con un hombre del clan de la esposa. O quizá se dé algún arreglo con respecto a los hijos: posiblemente el clan de ella se quede un hijo. Las posibilidades son ilimitadas.

* * *

El dinero, pues, comienza, en palabras de Rospabé, como «un sustituto de la vida»[14]. Se lo puede denominar como el reconocimiento de una deuda de vida. Esto, a su vez, explica también por qué invariablemente el mismo tipo de dinero que se emplea para acordar matrimonios es el que se usa para pagar el *wergeld*, o «dinero de sangre», como a veces se lo llama: dinero ofrecido a la familia de una víctima de asesinato para evitar o dar por finalizada una enemistad entre familias. Aquí las fuentes son incluso más explícitas. Por una parte, uno se presenta con varillas de metal o dientes de ballena porque la familia del asesino reconoce que deben una vida a la familia de la víctima. Por la otra, las varillas de latón o los dientes de ballena no son, en ningún sentido, y nunca podrán ser, compensación por la pérdida de un pariente asesinado. Evidentemente, nadie que proporcione una compensación así sería nunca tan necio como para sugerir que cualquier cantidad de dinero pudiera ser el «equivalente» al valor del padre, hermana o hijo de alguien.

De modo que, una vez más, tenemos aquí que el dinero es el reconocimiento de que uno debe algo mucho más valioso que el dinero.

En el caso de una enemistad entre familias, ambas partes serán también conscientes de que incluso el asesinato por represalia, pese a ser conforme al principio de una vida por otra vida, tampoco compensará realmente el dolor y pena de la víctima. Este reconocimiento permite alguna posibilidad de arreglar el asunto sin violencia. Pero incluso aquí existe a menudo el sentimiento de que, como en el

caso del matrimonio, la *verdadera* solución al problema tan sólo se pospone temporalmente.

Puede ser útil poner un ejemplo. Entre los nuer hay una clase especial de figuras casi sacerdotales, especializados en mediar en conflictos, a los que se refiere la literatura como «jefes de piel de leopardo». Si un hombre mata a otro, inmediatamente buscará uno de sus refugios, pues se consideran santuarios inviolables: incluso los familiares del muerto, obligados por honor a vengar el asesinato, saben que no pueden entrar en él, bajo pena de las más terribles consecuencias. Según la clásica obra de Evans-Pritchard, el jefe comenzará de inmediato a negociar un acuerdo entre las familias del asesino y de la víctima; un asunto delicado, porque la familia de la víctima inicialmente se negará a ello:

> El jefe procederá, en primer lugar, a averiguar cuánto ganado posee la familia del asesino, y cuánto está dispuesta a ofrecer como compensación… Luego visitará a la familia de la víctima y les rogará que acepten ganado a cambio de la vida. Habitualmente se niegan, pues es asunto de honor mostrarse obstinados, pero su negativa no significa que no estén dispuestos a aceptar una compensación. El jefe lo sabe e insiste en que acepten, amenazándolos, incluso, con maldecirlos si no lo hacen[15].

Familiares más lejanos aparecen para recordar a todos su responsabilidad con el bien de toda la comunidad, así como el enorme problema que podría causar una enemistad familiar a parientes inocentes, y tras grandes muestras de obstinación, e insistir en que es un insulto sugerir que una cantidad de ganado pueda sustituir la vida de un hijo o hermano, suelen acabar aceptando a regañadientes[16]. En realidad, una vez el asunto se ha cerrado técnicamente, no es así: lleva años juntar todo el ganado, e incluso una vez realizado el pago, ambas partes suelen evitarse «especialmente en las danzas, por la excitación que causan, el solo encuentro con un hombre cuyo pariente haya sido asesinado puede desatar una pelea, porque la ofensa nunca se perdona, y el marcador ha de igualarse finalmente con una vida»[17].

De modo que es casi lo mismo que con la «riqueza de la novia». El dinero no elimina la deuda. Tan sólo se puede pagar una vida con otra. Como mucho, quienes pagan el dinero de sangre, al admitir la existencia de la deuda e insistir en que desearían pagarla, aunque saben que es imposible, consiguen poner el asunto en una especie de *impasse* permanente.

A medio mundo de distancia podemos hallar a Lewis Henry Morgan describiendo los elaborados mecanismos erigidos por los iroqueses para evitar precisamente este tipo de asuntos. En el caso de que un hombre mate a otro:

> Inmediatamente tras cometerse un asesinato, las tribus a las que

> pertenecían ambas partes tomaban cartas en el asunto, realizando intensos esfuerzos para la reconciliación, a fin de evitar que una represalia particular llevara a consecuencias desastrosas. El primer consejo averiguaba si el acusado deseaba confesar su crimen y hacer acto de contrición. Si así era, el consejo enviaba un cinturón de *wampum* blanco, en su nombre, al consejo de la otra tribu, que contenía un mensaje a tal efecto. Este segundo consejo se ocupaba, entonces, de tranquilizar a la familia de la víctima, de calmar su excitación e inducirlos a aceptar el cinturón de *wampum* blanco como condonación[18].

En gran medida como en el caso de los nuer, había complicadas tablas acerca de cuántas brazadas de *wampum* debían pagarse, en función del estatus de la víctima y de la naturaleza del crimen. Y como en el caso de los nuer, aquí también todo el mundo insistía en que el *wampum* no era un pago. El valor del *wampum* de ningún modo representaba el valor de la vida del asesinado:

> La ofrenda de *wampum* blanco no era, en esencia, una compensación por la vida del asesinado, sino una confesión llena de arrepentimiento por el crimen, con una petición de perdón. Era una ofrenda de paz, por cuya aceptación presionaban los amigos mutuos[19].

En realidad había, en muchos casos, maneras de manipular el sistema para convertir los pagos destinados a calmar la propia rabia y dolor en maneras de crear una nueva vida que sustituyese la que se había perdido. Entre los nuer, cuarenta reses era la cantidad estipulada como dinero de sangre. Pero también era la cantidad estándar estipulada como excrex. La lógica era ésta: si asesinaban a un hombre antes de formar familia y tener descendencia, era lógico que su espíritu se encontrase furioso. Le habían robado su eternidad. La mejor solución sería emplear el pago en ganado para adquirir lo que se llamaba una «esposa fantasma»: una mujer a la que se desposaría formalmente al difunto. En la práctica solía emparejarse con uno de los hermanos del muerto, pero esto no era especialmente importante; en realidad no importaba quién la dejaba embarazada, pues no sería en modo alguno el padre del niño. Se consideraría que éste sería hijo del fantasma del muerto; y como resultado, se creía que cualquiera de estos niños nacía con el encargo de, algún día, vengar su muerte[20].

Esto último era infrecuente. Pero los nuer parecen haber sido especialmente obstinados en cuanto a las enemistades. Rospabé proporciona ejemplos de otras partes del mundo que son incluso más reveladores. Entre los beduinos norteafricanos, por ejemplo, a menudo ocurría que la única manera de evitar una enemistad entre familias era que la familia del asesino entregara a una hija, que se

casaría entonces con el pariente más cercano de la víctima (digamos un hermano). Si le daba un hijo, se daba al niño el nombre de su tío muerto y se lo consideraba, al menos en el sentido más amplio, su sustituto[21]. Los iroqueses, que trazaban su descendencia por línea materna, no intercambiaban mujeres de esta manera. Sin embargo tenían un enfoque más directo. Si un hombre moría (incluso por causas naturales) los parientes de su mujer podían «poner su nombre en la esterilla», enviando cinturones de *wampum* para convocar una partida de guerra; que arrasaría entonces una aldea enemiga para hacerse con un cautivo. Éste podía ser asesinado o, si las matronas del clan estaban de buen humor (nunca se puede saber; el dolor por el luto es engañoso), ser adoptado. Se simbolizaba pasándole un cinturón de *wampum* alrededor de sus hombros; tras lo que se le daba el nombre del difunto, y se lo consideraba, a partir de ese momento, casado con la mujer del difunto, dueño de sus posesiones y, a todos los efectos, exactamente la misma persona que solía ser el difunto[22].

Todo esto sólo sirve para subrayar el argumento básico de Rospabé, que es que el dinero se puede considerar, en las economías humanas, ante todo como el reconocimiento de la existencia de una deuda que *no se puede* pagar.

En cierta manera todo esto recuerda a la teoría de la deuda primordial: el dinero surge del reconocimiento de la inmensa deuda hacia lo que te ha dado vida. La diferencia es que en lugar de imaginar tales deudas como entre el individuo y la sociedad, o tal vez el cosmos, aquí se perciben como un tipo de red de conexiones bivalentes: en estas sociedades, casi todo el mundo estaba en deuda absoluta con alguien. No es que debamos algo a la «sociedad». Si hay algo parecido a la sociedad, en estos casos (y no está claro que lo haya), la sociedad *es* nuestras deudas.

Deudas de sangre (lele)

Como es obvio, esto nos lleva de vuelta al mismo problema: ¿de qué manera el símbolo del reconocimiento de una deuda que no podemos pagar se convierte en una forma de pago mediante la cual cancelar la deuda? Si acaso, el problema parece incluso más complicado que antes.

En realidad no lo es. La prueba que es África demuestra cómo pueden ocurrir estas cosas, aunque la respuesta es un tanto desazonadora. Para demostrarlo, será

necesario examinar más de cerca a una o dos sociedades africanas.

Comenzaré con los lele, un pueblo africano que, para cuando Mary Douglas los estudió, en la década de 1950, habían conseguido convertir el principio de las deudas de sangre en el principio organizativo de toda su sociedad.

Los lele eran, en aquella época, un grupo de quizá diez mil almas, que vivían en una franja de tierra llana cerca del río Kasai, en el Congo Belga, y a los que sus más ricos y cosmopolitas vecinos, los kuba y los bushong, consideraban rudos y toscos. Las mujeres lele cultivaban maíz y mandioca; los hombres se veían a sí mismos como intrépidos cazadores, pero pasaban la mayor parte de su tiempo tejiendo y cosiendo tela de palmera rafia. Esta tela era la razón por la que era conocida la zona. No sólo se empleaba para todo tipo de ropa, sino que también se exportaba: los lele se consideraban los proveedores de telas de la región, y comerciaban con ellas con los pueblos vecinos para adquirir lujos. Entre ellos funcionaba como una especie de moneda. Aun así no se empleaba en los mercados (no había mercados) y Mary Douglas descubrió, para su gran incomodidad, que dentro de la aldea no la podía emplear para comprar comida, herramientas, vajilla o, en realidad, casi nada[23]. Era la quintaesencia de la moneda social.

> Los regalos informales de tela de rafia liman asperezas en todas las relaciones sociales: maridos con mujeres, hijo con madre, hijo con padre. Resuelven las ocasiones de tensión actuando como ofrendas de paz, son regalos en las fiestas o sirven para felicitar. Hay también regalos formales de rafia que, de descuidarlos, pueden dar lugar a la ruptura de los lazos sociales implicados. Un hombre, al llegar a la vida adulta, ha de dar 20 telas a su padre. Si no, se verá avergonzado al pedir ayuda a su padre cuando tenga que reunir dinero para el matrimonio. Un hombre al llegar a la vida adulta, ha de dar 20 telas a su padre. Si no, se verá avergonzado al pedir ayuda a su padre cuando tenga que reunir dinero para el matrimonio. Un hombre debe entregar 20 telas a su mujer con el nacimiento de cada hijo[24]…

La tela se empleaba también para pagar multas y honorarios, y para pagar a los sanadores. De modo que, por ejemplo, si una mujer informaba a su marido de un potencial seductor, era habitual recompensarla con 20 telas por su fidelidad (no era obligatorio, pero no hacerlo se consideraba decididamente una necedad); si se atrapaba a un adúltero, se esperaba que pagara entre 50 y 100 telas al marido de la mujer; si marido y amante se peleaban antes de llegar al acuerdo, perturbando la paz de la aldea, cada uno había de dar 2 telas como compensación, etcétera.

Los regalos tendían a fluir hacia arriba. Los jóvenes estaban siempre dando pequeños regalos como símbolo de respeto a sus padres, madres, tíos, etcétera. Estos regalos eran de naturaleza jerárquica: a nadie que los recibiera se le pasaba

por la cabeza tener que corresponder de ninguna manera. Por tanto, los ancianos, especialmente los hombres, siempre tenían unas cuantas telas de sobra, y los jóvenes, que nunca conseguían tejer lo suficiente para sus necesidades, debían recurrir a ellos siempre que tocaba algún pago de importancia, o deseaban alquilar a un doctor que asistiese a su mujer durante el parto, o desearan unirse a una sociedad de culto. Así estaban siempre ligeramente endeudados, o al menos ligeramente agradecidos, a sus ancianos. Pero todo el mundo tenía también una red de amigos y parientes a los que habían ayudado, y a los que por tanto podían recurrir en busca de ayuda[25].

El matrimonio era especialmente caro, dado que los preparativos solían exigir hacerse con unas cuantas barras de sándalo[*]. Si la tela de rafia era el cambio, el dinero pequeño para la vida cotidiana, las barras de sándalo (una rara madera importada y empleada para elaborar cosméticos) era la moneda de alto valor. Cien telas de rafia eran el equivalente a entre tres y cinco barras de sándalo. Pocos individuos poseían mucho sándalo; habitualmente tenían sólo unos pocos trocitos para moler para su uso personal. La mayoría se guardaba en el tesoro colectivo de la aldea.

Esto no significa que el sándalo se empleara para nada similar al excrex: en realidad se empleaba en las negociaciones previas al matrimonio, en que todo tipo de regalos iban y venían. No había excrex. Los hombres no podían emplear dinero para adquirir mujeres; ni para arrogarse derechos de paternidad sobre los niños. Los lele eran matrilineales. Los niños no pertenecían al clan paterno, sino al materno.

Sin embargo había otra manera de que los hombres obtuvieran el control de sus mujeres[26]: el sistema de deudas de sangre.

Es común entre muchos pueblos africanos la creencia de que nadie sencillamente muere sin razón alguna. Si alguien muere, es que alguien lo ha matado. Si una mujer lele moría en el parto, por ejemplo, se asumía que era porque había cometido adulterio. El adúltero era, por tanto, responsable de su muerte. A veces ella confesaba en el lecho de muerte; otras veces había que establecer los hechos mediante adivinación. Pasaba lo mismo si un bebé moría. Si alguien enfermaba, o resbalaba y caía mientras trepaba un árbol, se debía averiguar si estaba implicado en alguna querella a la que se pudiera culpar del accidente. Si todo lo demás fallaba, uno podía emplear medios mágicos para identificar al hechicero. Una vez la aldea estaba satisfecha por haber localizado al culpable, éste tenía una deuda de sangre, es decir: debía una vida humana al pariente más próximo de la víctima. El culpable, por tanto, debía transferir una joven de su familia, su hija o hermana, para que fuera la «protegida», dejándola «en prenda» a la familia de la víctima como «peón».

Como en el caso de los tiv, el sistema pronto se volvió tremendamente complicado. La condición de peón se heredaba. Si una mujer era peón de alguien, también sus hijos lo serían, y los hijos de sus hijas. Esto significaba, en la práctica,

que se consideraba a la mayoría de los hombres como hombres de alguna otra persona. Aun así, nadie aceptaba a un hombre como peón por deudas de sangre: el sentido de todo esto era hacerse con una mujer joven, que posteriormente tendría más hijos en prenda. Los informadores lele de Douglas contaban que todo hombre quería tener cuantos más de éstos, mejor.

> Pregunte «¿por qué quiere tener más personas en prenda?» e invariablemente le responderán: «la ventaja de tener peones es que si se incurre en una deuda de sangre la puedes cancelar entregando una de tus peones, y así tus hermanas permanecen libres». Pregunte «¿por qué quiere que sus hermanas permanezcan libres?» y ellos responderán: «¡Ah! Entonces, si incurro en una deuda de sangre, la puedo cancelar dando a una de mis hermanas.».
>
> Todo hombre es consciente de que en cualquier momento lo pueden declarar culpable de una deuda de sangre. Si una mujer a la que ha seducido confiesa su nombre en los dolores del parto y posteriormente muere, o si alguien con quien ha tenido una discusión muere de enfermedad o por accidente, pueden hacerlo responsable. Incluso si una mujer huye de su marido y se desata una pelea por ello, las muertes se le adjudicarán a ella, y su hermano o el hermano de su madre tendrá que pagar. Dado que sólo se aceptan mujeres como pago de sangre, y dado que se pide compensación por todas las muertes, tanto de hombres como de mujeres, es evidente que nunca hay suficientes para mantener el ciclo. Los hombres se retrasan en el pago de sus obligaciones, y se suelen prometer niñas antes incluso de que nazcan, incluso antes de que su madre llegue siquiera a la edad fértil[27].

En otras palabras, todo el sistema se convirtió en un infinito y complicado juego de ajedrez; una de las razones, señala Douglas, por las que la palabra «peón» parece singularmente apropiada[*]. Casi todos los hombres lele adultos eran el peón de alguna otra persona, y se dedicaban continuamente a asegurar, intercambiar o redimir peones. Toda gran tragedia que se viviera en la aldea comportaba de manera ordinaria una transferencia de derechos sobre mujeres. Casi todas estas mujeres acabarían siendo intercambiadas nuevamente.

Aquí es necesario subrayar varios puntos. En primer lugar, lo que aquí se intercambiaba eran, muy específicamente, vidas humanas. Douglas las llama «deudas de sangre», pero «deudas de vida» sería más apropiado. Digamos, por ejemplo, que un hombre se está ahogando y que otro hombre lo salva. O digamos que está mortalmente enfermo pero que un doctor consigue salvarlo. En ambos casos seguramente dirá que le «debe la vida» al otro. Los lele también lo dirían, pero literalmente. Si salvas la vida de un hombre, te deberá una vida, y esa vida ha de

pagarse. El recurso habitual, para un hombre a quien habían salvado la vida, sería entregar como peón (prenda) a su hermana, o, si no, a otra mujer, un peón que haya adquirido de otra persona.

El segundo punto es que nada puede sustituir una vida humana. «La compensación se basaba en el principio de equivalencia; una vida por otra vida, una persona por otra persona». Dado que el valor de la vida humana era absoluto, ninguna cantidad de tela de rafia ni de barras de sándalo, cabras o radios de transistores, absolutamente nada más, podía tomar su lugar.

El tercer punto (y el más importante) es que, en la práctica, «vida humana» significaba «vida de mujer», o más específicamente, «vida de mujer joven». Evidentemente esto era así para maximizar los beneficios: por encima de todo se deseaba una mujer que pudiera quedar embarazada y tener hijos, puesto que éstos también serían peones. Incluso Mary Douglas, que no era en absoluto una feminista, se vio obligada a admitir que todo este sistema parecía funcionar como un gigantesco aparato que asegurara el dominio de los hombres sobre las mujeres. Esto era cierto, sobre todo, porque las mujeres no podían poseer peones[28]. Sólo podían ser peones. En otras palabras, en lo tocante a deudas de vida, sólo los hombres podían ser acreedores o deudores. Las mujeres jóvenes eran, por tanto, los créditos y los débitos, las piezas que otros movían en el tablero, mientras que las manos que las movían eran, invariablemente, masculinas[29].

Evidentemente, dado que casi todo el mundo era peón, o lo había sido en algún momento de su vida, dedicarse a ello podía no ser una gran tragedia. Para los peones masculinos podía tener sus ventajas, dado que el «propietario» tenía que pagar la mayoría de sus multas, gastos y hasta deudas de sangre. Ésa era la razón por la cual, insistían continuamente los informadores de Douglas, la condición de peón no tenía nada en común con la esclavitud. Los lele tenían esclavos, aunque nunca muchos. Se trataba de cautivos de guerra, habitualmente extranjeros. Como tales no tenían familia, ni nadie que les protegiera. Ser un peón, en cambio, significaba tener no una, sino dos familias que te cuidaran: aún tenías a tu madre y hermanos, pero además tenías a tu «señor».

A una mujer, el mero hecho de ser el premio de un juego al que todos los hombres jugaban le permitía todo tipo de oportunidades para manipular el sistema. En principio, una niña podía nacer como peón, asignada a un hombre para su eventual matrimonio. En la práctica, sin embargo:

> Las niñas lele eran muy coquetas conforme crecían. Desde la infancia eran el centro de atención, una atención afectuosa, llena de chanzas y flirteos. Su marido apalabrado nunca obtenía sobre ella más que un control limitado. Dado que los hombres competían entre sí por las mujeres, había espacio para que ellas maniobraran e intrigaran. Nunca faltaban potenciales seductores, y

> a ninguna mujer la cabía la menor duda de que podía conseguir otro marido si se lo proponía[30].

Además, toda joven lele tenía una carta única y poderosa para jugar: todo el mundo sabía que, si ella rechazaba completamente su situación, siempre tenía la opción de convertirse en una «esposa de la aldea»[31].

La institución de la «esposa de la aldea» era específicamente lele. Posiblemente la mejor manera de describirla es imaginando un caso hipotético: digamos que un anciano importante adquiere a una joven como peón a través de una deuda de sangre y decide desposarla. Técnicamente tiene derecho a hacerlo, pero no es agradable, para una joven, convertirse en la tercera o cuarta esposa de un anciano. O digamos que decide ofrecerla en matrimonio a uno de sus peones, en otra aldea, lejos de su madre y de su hogar natal. Ella protesta. Él ignora sus protestas. Ella espera el momento oportuno y huye de noche hacia una aldea enemiga, en la que pide refugio. Esto siempre es posible: todas las aldeas tienen sus aldeas tradicionalmente enemigas. Y una aldea enemiga jamás se negaría a acoger a una mujer que viene en una situación como ésta: la declararían «esposa de la aldea», y todos los hombres que allí vivieran estarían obligados a protegerla.

Es útil aclarar que aquí, como en gran parte de África, la mayoría de los hombres mayores poseen varias esposas. Esto implicaba que la cantidad de mujeres disponibles para los jóvenes se veía reducida. Como nuestra etnógrafa explica, este desequilibrio era fuente de considerable tensión sexual:

> Todo el mundo reconocía que los jóvenes solteros codiciaban a las mujeres de sus mayores. En efecto, uno de sus pasatiempos favoritos era planear cómo seducirlas, y todo el mundo se burlaba de un hombre que no se jactara de alguna seducción. Como los ancianos querían seguir con su poliginia, con dos o tres esposas, y dado que se creía que el adulterio perturbaba la paz de la aldea, los lele tuvieron que idear algún arreglo para calmar a sus jóvenes solteros.
>
> Por tanto, cuando un número suficiente de ellos llegaba a los dieciocho años, más o menos, se les permitía comprar el derecho a una esposa común[32].

Tras pagar el precio adecuado en telas de rafia al tesoro de la aldea, se les permitía construir una casa común, y o bien se les adjudicaba una esposa para que viviera en ella, o se les permitía formar una partida para robar una de alguna aldea rival. (O, si aparecía alguna como refugiada, pedían al resto de la aldea que se les permitiera quedársela: invariablemente se les concedía). A esta esposa común se la conocía como «esposa de la aldea». La posición de esposa de la aldea era más que

respetable. A una esposa de la aldea recién casada se la trataba como a una princesa. No se le exigía que plantase o sembrase en los huertos; que recogiera leña o agua, siquiera que cocinase: todas las tareas de la casa recaían en sus jóvenes maridos, que le procuraban lo mejor de cada cosa, pasaban gran parte del tiempo cazando en los bosques, rivalizando por traerle los manjares más exquisitos, o regalándole vino de palmera. Podía echar mano de las posesiones ajenas y se esperaba que realizara toda clase de travesuras para la indulgente diversión de todos los implicados. Se esperaba que al principio estuviera sexualmente disponible para todos los miembros del grupo de jóvenes (quizá diez o doce hombres) cuando éstos la quisieran[33].

Con el tiempo, una esposa de la aldea acababa quedándose con sólo tres o cuatro de sus maridos, y finalmente con uno. Las disposiciones domésticas eran flexibles. Pese a ello, en principio estaba casada con toda la aldea. Si tenía hijos, se consideraba que la aldea entera era el padre, y por tanto se esperaba que toda la aldea los criara, les proporcionara los recursos y, eventualmente, los desposara convenientemente, que es, en primer lugar, la razón por la que las aldeas debían poseer tesoros comunes bien surtidos de telas de rafia y barras de sándalo. Dado que, en cualquier momento, una aldea podía tener varias esposas comunes, tendría también sus hijos y nietos, y por tanto estaría en disposición para pagar y para exigir deudas de sangre y, por consiguiente, para acumular peones.

Como resultado, las aldeas se convirtieron en cuerpos corporativos, grupos colectivos que, al igual que las modernas empresas, debían tratarse como individuos para propósitos legales. Sin embargo, había una diferencia clave: a diferencia de los individuos ordinarios, las aldeas podían respaldar sus peticiones con la fuerza.

Como subraya Douglas, esto era crucial, pues los individuos lele ordinarios sencillamente no podían hacerse eso unos a otros[34]. En sus asuntos cotidianos, había una carencia casi completa de cualquier medio sistemático de coerción. Ésta era la razón, apunta Douglas, por la que la condición de peón era tan inocua. Había todo tipo de normas, pero sin gobierno, tribunales ni jueces que tomaran decisiones con autoridad, ni ningún grupo de hombres deseosos o capaces de emplear la amenaza de violencia para respaldar esas decisiones, las reglas tenían que ajustarse e interpretarse. Al final había que tener en cuenta los sentimientos de todo el mundo. En los asuntos cotidianos, los lele ponían un gran énfasis en una conducta amable y amigable. Es posible que los hombres sintieran a menudo ganas de tirarse al cuello unos de otros en ataques de celos (y a menudo tenían buenas razones para ello), pero casi nunca lo hacían. Y si se daba una pelea, todo el mundo corría a separarlos y someter el asunto a mediación pública[35].

Las aldeas, en contraste con esto, estaban fortificadas, y se podían movilizar grupos etarios[*] como unidades militares. Aquí, y solamente aquí, hace su aparición la violencia organizada. Es cierto que, cuando las aldeas luchaban unas contra otras, solía ser por mujeres (todos aquellos con los que Douglas habló expresaron su

incredulidad ante la idea de que hombres maduros pudieran llegar a pelear por cualquier otra cosa). Pero en el caso de aldeas, podía llegar a ser una auténtica guerra. Si los ancianos de una aldea ignoraban las demandas de otra en relación a un peón, los jóvenes de esta aldea podían organizar una partida y secuestrar a la joven, o a cualquier otra joven similar para hacerla su esposa común. Esto podía causar muertes y posteriores peticiones de compensación. «Al estar respaldada por la fuerza», observa secamente Douglas, «la aldea podía permitirse ser menos conciliadora con los deseos de sus peones»[36].

Es también exactamente aquí, donde aparece el potencial para la violencia, que puede derrumbarse el gran muro construido entre el valor de las vidas y el dinero.

> A veces, cuando dos clanes discutían una demanda de compensación de sangre, el demandante podía suponer que no tenía esperanzas de obtener satisfacción de sus oponentes. El sistema político no ofrecía medios para que un hombre (o un clan) empleara la coacción física o recurriera a una autoridad superior que respaldara su demanda sobre otro. En ese caso, en lugar de abandonar su pretensión con respecto a una mujer peón, se mostraba dispuesto a aceptar su equivalencia en riquezas, si podía conseguirla. El procedimiento habitual era vender su caso contra los acusados al único grupo capaz de extorsionar un peón por la fuerza, es decir, a la aldea.
>
> El hombre que deseaba vender su caso a la aldea pedía 100 telas de rafia o cinco barras de sándalo. La aldea reunía esa cantidad a partir del tesoro común o gracias a un préstamo de uno de sus miembros, y adoptaba la demanda del peón como suya propia[37].

En otras palabras: tan sólo cuando la violencia entraba en la ecuación aparecía la cuestión de comprar o vender personas. La capacidad de movilizar fuerzas, de tomar un atajo a través del eterno laberinto de preferencias, obligaciones, expectativas y responsabilidades que caracterizan las verdaderas relaciones humanas, posibilitaba también superar la que, de otra manera, era la primera regla de las relaciones económicas de los lele: que las vidas humanas sólo se pueden intercambiar por otras vidas humanas, nunca por objetos físicos. Es significativo que la cantidad pagada (cien telas de rafia, o cinco barras de sándalo) fuera también el precio de un esclavo[38]. Los esclavos eran, como ya he mencionado, prisioneros de guerra. No parece haber habido nunca muchos; Douglas sólo consiguió localizar a dos descendientes de esclavos en los años 50, unos 25 años después de que la práctica fuera oficialmente abolida[39]. Aun así, el número no era importante. Su mera existencia marcó un precedente. El valor de una vida humana podía, a veces, cuantificarse. Pero si uno era capaz de pasar de A = A (una vida equivale a otra vida) a A = B (una vida equivale a cien telas) era sólo porque la ecuación se

estableció a punta de lanza.

Deuda de carne (tiv)

Me he explayado tanto con los lele en parte porque quería transmitir por qué empleo la frase «economía humana», cómo es la vida en una de estas economías, qué tipo de dramas llenan los días de este tipo de personas y cómo suele operar el dinero en medio de todo ello. Las monedas lele son, como he dicho, la quintaesencia de las monedas sociales. Se emplean para subrayar toda visita, toda promesa, todo momento importante en la vida de un hombre o de una mujer. Seguramente es también significativo qué objetos se emplean en este caso como moneda. La tela de rafia se empleaba para la ropa; en la época de Douglas era lo que se empleaba, por encima de cualquier otra cosa, para cubrir el cuerpo humano; las barras de sándalo proporcionaban una pasta rojiza que se empleaba como cosmético: era la sustancia que más se empleaba como cosmético tanto para hombres como para mujeres, para el embellecimiento cotidiano. Eran, pues, materiales empleados para cambiar la apariencia física de la gente, para presentarlos como maduros, decentes, atractivos y dignos ante sus iguales. Eran lo que convertía a un mero cuerpo desnudo en un adecuado ser social.

No es casualidad. De hecho es extraordinariamente habitual en lo que he estado llamando economías humanas. El dinero casi siempre surge de objetos empleados originalmente para adornar a la persona. Cuentas, conchas, plumas, dientes de perro o de ballena, oro y plata son ejemplos muy conocidos de esto. Carecen de ninguna otra utilidad excepto hacer a la gente más interesante, y por tanto más bella. Las varillas de latón empleadas por los tiv pueden parecer una excepción, pero en realidad no lo son: se usaban como materia prima básica para la manufactura de joyas, o sencillamente se las doblaba en aros y se las lucía en las danzas. Hay excepciones (el ganado, por ejemplo), pero por norma general sólo cuando los gobiernos (y con ellos, los mercados) entran en escena comenzamos a ver monedas como la cebada, el queso, el tabaco o la sal[40].

Esto también ilustra la peculiar progresión de ideas que tan a menudo caracterizan a las economías humanas. Por una parte, la vida humana es el valor absoluto. No hay equivalente posible. Se dé o se tome una vida, la deuda es absoluta. En algunos lugares este principio es, efectivamente, sacrosanto. Pero es más común

que se vea comprometido por elaborados juegos como los de los tiv, que tratan la toma de una vida, o como los de los lele, que tratan sobre dar vida, como una deuda que sólo se puede cancelar ofreciendo otra vida humana a cambio. En ambos casos, la práctica acaba engendrando un juego extraordinariamente complejo en el que los hombres más importantes acaban intercambiando mujeres o, al menos, derechos sobre su fertilidad.

Pero esto es ya una apertura. Una vez existe el juego; una vez aparece el principio de sustitución, siempre cabe la posibilidad de extenderlo. Cuando eso comienza a ocurrir, los sistemas de deuda cuya premisa era crear personas pueden incluso aquí, convertirse de repente en el medio para destruirlas.

A modo de ejemplo, regresemos una vez más a los tiv. El lector recordará que si un hombre no poseía una hermana o una pupila para dar a cambio de su esposa, era posible aplacar a sus padres y a su guardián regalándoles dinero. Sin embargo, una esposa de ese tipo nunca se consideraría del todo suya. Aquí, también, había una dramática excepción. Un hombre podía comprar una esclava, una mujer secuestrada en una campaña en un país lejano[41]. Las esclavas, al fin y al cabo, no tenían padres, o se las podía tratar como si no los tuvieran; se las había arrancado por la fuerza de todas aquellas redes de obligación y deuda mutua en que la gente normal adquiría sus identidades. Era por eso por lo que se las podía comprar y vender.

Una vez desposada, sin embargo, una mujer comprada desarrollaba rápidamente nuevos lazos. Ya no era una esclava, y sus hijos eran perfectamente legítimos, incluso más que los de una mujer a la que se había adquirido con un pago continuado de varillas de latón.

Quizá tengamos un principio general: para poder vender algo, en una economía humana, primero hay que arrancarlo de su contexto. Eso es lo que son las esclavas: gente secuestrada de la comunidad que las hizo lo que son. Como extrañas en sus nuevas comunidades, las esclavas ya no tenían padres, madres ni parientes de ningún tipo. Es por esto por lo que se las podía comprar, vender o incluso matar: porque la *única* relación que tenían era con sus amos. La capacidad de una aldea lele de organizar partidas para secuestrar a una mujer de otra comunidad parece haber sido la clave de su capacidad para comenzar a intercambiar mujeres por dinero: incluso en ese caso, sólo lo podían hacer hasta un determinado grado. Al fin y al cabo, sus parientes no estaban demasiado lejos, y seguramente aparecerían pidiendo explicaciones. Al final alguien tendría que dar con un arreglo que satisficiera a todas las partes[42].

Aun así, quisiera insistir en que hay algo más en todo esto. Da la impresión, en gran parte de la literatura disponible, de que muchas sociedades africanas se veían acosadas por la certeza de que esas elaboradas redes de deudas podían, si las cosas iban aunque sólo fuese ligeramente mal, convertirse en algo absolutamente terrible. A este respecto, los tiv son un ejemplo dramático.

* * *

Entre los estudiantes de antropología, los tiv son sobre todo famosos porque su vida económica se dividía en lo que sus etnógrafos más conocidos, Paul y Laura Bohannan, llamaron «tres esferas de intercambio». La actividad económica cotidiana era sobre todo asunto de las mujeres. Eran ellas las que llenaban los mercados, y las que recorrían los senderos dando y devolviendo pequeños regalos de ocra, bayas o pescado. Los hombres ocupaban su tiempo en lo que ellos consideraban actividades más elevadas: el tipo de transacciones que se podía llevar a cabo con la moneda de los tiv, un tipo de tela de fabricación local llamada *tugudu*, ampliamente exportada, y, para las grandes transacciones, manojos de varillas de latón importadas[43]. Éstas podían emplearse para adquirir ciertos objetos llamativos y lujosos (vacas, mujeres extranjeras compradas), pero servían sobre todo para el toma y daca de los asuntos políticos, para pagar a sanadores, adquirir magia, obtener la iniciación en sociedades de culto. Con respecto a los asuntos políticos, los tiv eran incluso más decididamente igualitarios que los lele: los ancianos con éxito y numerosas mujeres ejercían de señor de sus hijos y de quienes dependieran de ellos dentro de los límites de sus casas, pero más allá de eso no había ningún tipo de organización política. Por último estaba el sistema de protegidas, que versaba por completo acerca de los derechos de los hombres sobre las mujeres. De aquí la noción de «esferas». En principio, estos tres niveles (bienes de consumo cotidiano, bienes de prestigio masculino, derechos sobre las mujeres) quedaban completamente separados. Ninguna cantidad de ocra servía para comprar una varilla de latón, de la misma manera que, en principio, ninguna cantidad de manojos de varillas de latón podía comprar una mujer.

En la práctica, siempre había maneras de manipular el sistema. Digamos que un vecino patrocinaba un banquete, pero que andaba corto de suministros; uno podía acudir en su ayuda, y luego, discretamente, pedirle un manojo o dos como compensación. Ser capaz de hacer tejemanejes, de «convertir pollos en vacas», como se decía allí; en definitiva, de emplear las riquezas y prestigio para adquirir esposas, requería un «corazón fuerte», es decir, una personalidad emprendedora y carismática[44]. Pero «corazón fuerte» también tenía otro significado. Se creía que existía una sustancia real, biológica, llamada *tsav*, que crecía en el corazón humano. Esto es lo que otorgaba a ciertas personas su encanto, su energía y sus poderes de persuasión. El *tsav* era, así, a la vez una sustancia física y un poder invisible que permitía a ciertas personas doblegar a otras a su voluntad[45].

El problema era (y la mayor parte de los individuos tiv de la época parecían creer que éste *era* el problema de su sociedad) que también era posible aumentar el *tsav* de manera artificial, y esto sólo se podía lograr consumiendo carne humana.

En este momento debería subrayar que no hay razones para creer que ningún tiv practicara jamás canibalismo. La idea de comer carne humana parece haberles disgustado y horrorizado tanto como a la mayoría de los estadounidenses. Aun así, la mayoría parece haber vivido obsesionada, durante siglos, por la sospecha de que algunos de sus vecinos (especialmente los hombres más prominentes, que se convertían de facto en líderes políticos) fueran caníbales en secreto. Aquellos que aumentaban su *tsav* mediante tales métodos, rezaban las historias, obtenían poderes extraordinarios: la capacidad de volar, de ser inmunes a las armas, de enviar sus almas, por la noche, a matar de tal manera que ni sus víctimas supieran que estaban muertas, haciéndoles errar, confundidos y desorientados, hasta cosecharlos para sus festines caníbales. Se convertían, en pocas palabras, en terroríficos brujos[46].

La *mbatsav*, o sociedad de brujos, siempre buscaba nuevos miembros, y la manera de conseguirlo era engañar a la gente para que comiera carne humana. Un brujo tomaría un trozo de carne de un pariente cercano, al que habría asesinado, y lo colocaría en la comida de la víctima. Si el hombre era tan necio como para comerla, contraía una «deuda de carne», y la sociedad de brujos siempre se aseguraba de que las deudas de carne se pagasen.

> Quizá tu amigo, o un anciano, se haya percatado de que tienes muchos hijos, o hermanos y hermanas, así que te engaña para que contraigas una deuda con él. Te invita a comer con él, solos en su casa, y cuando comienza la comida pone ante ti dos platos de salsa, uno de los cuales contiene carne humana…

Si comes del plato equivocado, pero no posees un «corazón fuerte» (el potencial para convertirte en brujo) enfermarás y huirás aterrorizado de la casa. Pero si posees ese potencial oculto, la carne comenzará a obrar dentro de ti. Esa misma tarde encontrarás tu casa rodeada de gatos maullando y búhos. Extraños ruidos llenarán el ambiente. Tu acreedor aparecerá ante ti, rodeado por sus aliados en el mal. Te contará cómo asesinó a su propio hermano para que pudierais comer juntos, y pretenderá sentirse atormentado por la idea de haber perdido a su familiar mientras tú estás allí, sentado, rodeado de tus orondos y saludables parientes. Los otros brujos le respaldarán, actuando como si todo fuese culpa tuya. «Has buscado problemas, y los problemas han caído sobre ti. Ven con nosotros y tiéndete en el suelo para que podamos cortarte la garganta.»[47]

Sólo hay una salida posible, y es entregar a un miembro de tu familia como sustituto. Esto es posible porque hallarás que tienes nuevos y terribles poderes, pero tendrás que emplearlos a petición de los demás brujos. Uno a uno, deberás matar a tus hermanos, hermanas, hijos; la sociedad de brujos robará sus cuerpos de sus tumbas, y les devolverán la vida sólo lo suficiente para poderlos engordar bien,

torturarlos, matarlos nuevamente, trincharlos, asarlos y servirlos en un nuevo banquete.

La deuda de carne sigue y sigue. El acreedor sigue viniendo. A menos que el deudor se vea respaldado por hombres con un *tsav* fuerte, no podrá librarse de la deuda de carne hasta que haya entregado a toda su gente, y se quede sin familia. Entonces irá solo, y se tenderá en el suelo para que lo maten, y así la deuda queda finalmente cancelada[48].

El comercio de esclavos

En cierto sentido, es evidente qué está pasando aquí. Los hombres con «corazones fuertes» tienen poder y carisma; empleándolos pueden manipular la deuda para convertir excedentes de comida en riquezas, y estas riquezas, en esposas, protegidas e hijas, y así convertirse en cabezas de familias siempre crecientes. Pero los mismos poder y carisma que les permiten hacer esto les hacen correr constantemente el riesgo de disparar todo el proceso en su contra, en una especie de terrorífica implosión, de crear deudas de carne por las que su familia acabe convertida en comida nuevamente.

La verdad es que si uno intenta imaginar qué es lo peor que le podría ocurrir a nadie, seguramente ser obligado a comerse los cuerpos mutilados de sus propios hijos estaría en un puesto bastante alto de la lista. Aun así, los antropólogos han llegado a comprender, a lo largo de los años, que cada sociedad se ve atenazada por pesadillas ligeramente distintas, y estas diferencias son significativas. Las historias de terror, ya traten de vampiros, espectros o zombis caníbales, siempre parecen reflejar algún aspecto de la vida social de sus narradores, alguna terrorífica posibilidad, en la manera en que suelen tratar unos con otros, que no desean reconocer o afrontar, pero de la que no pueden evitar hablar[49].

¿Cuál sería, en el caso de los tiv? Evidentemente los tiv tienen un gran problema con la autoridad. Ocupan un paisaje salpicado de casas familiares, cada una de ellas organizada alrededor de un solo hombre mayor, con sus numerosas esposas, hijos y asociados varios. Dentro de cada casa, ese hombre tenía una autoridad casi absoluta. Fuera de la casa no existía una estructura política organizada, y los tiv eran ferozmente igualitarios. En otras palabras: todos los hombres aspiraban a ser amos de grandes familias, pero a la vez sospechaban mucho de toda forma de autoridad.

Apenas debe sorprender, por lo tanto, que los hombres tiv fueran tan ambivalentes con respecto a la naturaleza del poder como para estar convencidos de que las mismas cualidades que podían elevar a un hombre a una legítima prominencia podían, si se las llevaba un poco más lejos, convertirlo en un monstruo[50]. Lo cierto es que la mayoría de los tiv parecían asumir que casi todos los hombres mayores eran brujos, y que si un hombre joven moría era que se estaban cobrando una deuda de carne.

Pero todo esto no responde a la pregunta más evidente: ¿por qué está todo esto enmarcado en términos de deuda?

* * *

Conviene aquí hacer un poco de historia. Parecería ser que los ancestros de los tiv llegaron al valle del río Benue y sus territorios adyacentes alrededor de 1750: una época en la que todo lo que es hoy en día Nigeria estaba siendo desgarrado por el comercio de esclavos del Atlántico. Los relatos primitivos cuentan que los tiv, durante sus migraciones, solían pintar a sus mujeres e hijos con lo que parecían cicatrices debidas a la viruela, para que los potenciales esclavistas no quisieran llevárselos[51]. Se establecieron en una franja de territorio notoriamente inaccesible, y se resistieron ferozmente a los ataques de los reinos vecinos al norte y al oeste, con lo que eventualmente llegaron a una conciliación política[52].

Los tiv, por lo tanto, sabían lo que estaba ocurriendo a su alrededor. Consideremos, por ejemplo, el caso de las barras de cobre[*] cuyo uso tan cuidadosamente habían restringido, para evitar que se convirtieran en una moneda de uso generalizado.

Las barras de cobre se habían empleado como dinero en aquella parte de África durante siglos, y al menos en algunos lugares, también para transacciones comerciales comunes. Era fácil hacerlo: uno tan sólo tenía que quebrarlas en trozos más pequeños, o estirarlas hasta tener finos alambres, retorciéndolos en forma de pequeños aros, y ya tenía cambio utilizable en las transacciones cotidianas del mercado[53]. La mayoría de los que había en la tierra de los tiv, desde finales del siglo XVIII, por otra parte, se producían en masa en fábricas de Birmingham y las importaban por el puerto de Old Calabar, en la desembocadura del río Cross, sobre todo los comerciantes de esclavos de Bristol y Liverpool[54]. Por todas las tierras limítrofes con el río Cross, es decir, en la región directamente al sur del territorio tiv, las barras de cobre se empleaban como moneda cotidiana. Así es, presumiblemente, como entraron en el país de los tiv; las llevaron vendedores ambulantes del río Cross o bien las adquirieron comerciantes tiv en expediciones al exterior. Todo esto, sin embargo, da más significado al hecho de que los tiv rechazaran emplear las barras de cobre como moneda cotidiana.

Sólo durante la década de 1760 unos cien mil africanos fueron embarcados en el río Cross hacia Calabar y puertos cercanos, donde se los encadenaba, se los metía en naves británicas, francesas o de cualquier otra nación europea y cruzaban el Atlántico —parte de, quizás, un millón y medio exportados desde la bahía de Biafra durante todo el periodo del tráfico atlántico de esclavos[55]—. A algunos los habían capturado en guerras o partidas, o simplemente los habían secuestrado. La mayoría, sin embargo, estaban allí por deudas.

En este punto, sin embargo, he de explicar algo acerca de la organización del tráfico de esclavos.

El Comercio Atlántico de Esclavos, de manera general, era una gigantesca red de acuerdos de créditos. Los navieros de Liverpool o Bristol adquirían mercancías con créditos fáciles por parte de comerciantes al por mayor, esperando enriquecerse gracias a la venta de esclavos (también a crédito) a los plantadores de las Antillas y América, con agentes a comisión en la ciudad de Londres que eran quienes, en último término, financiaban la operación mediante los beneficios del comercio de azúcar y tabaco[56]. Entonces los navieros transportaban sus mercancías a puertos africanos como Old Calabar. La propia Calabar era la quintaesencia de la ciudad-estado mercantil, dominada por ricos mercaderes africanos que vestían ropas al estilo europeo, vivían en casas al estilo europeo y en algunos casos incluso enviaban a sus hijos a Inglaterra para que los educaran.

A su llegada, los comerciantes europeos negociaban el valor de sus mercancías en las barras de cobre que servían de moneda en el puerto. En 1698, un mercader a bordo del barco *Dragón* anotó los siguientes precios, que consiguió establecer para sus productos:

Una barra de hierro	4 barras de cobre
Un puñado de cuentas	4 barras de cobre
Cinco rangos[57][*]	4 barras de cobre
Un cuenco n.° 1	4 barras de cobre
Una jarra	3 barras de cobre
Una yarda de lino	1 barra de cobre
Seis cuchillos	1 barra de cobre
Una campana de bronce n.° 1	3 barras de cobre[58]

En el momento de auge comercial, cincuenta años más tarde, los barcos británicos importaban grandes cantidades de tela (tanto productos de las recién creadas fábricas de Manchester como calicós de la India) y productos de hierro y cobre, así como bienes menos frecuentes, como cuentas y, por razones obvias, notables cantidades de armas de fuego[59]. Los bienes se entregaban, nuevamente a crédito, a los mercaderes africanos, quienes los asignaban a sus propios agentes para

que remontaran el río.

El problema evidente era cómo asegurar la deuda. El mercado era un asunto extraordinariamente tramposo y brutal, y los cazadores de esclavos no eran precisamente riesgos fiables para el crédito, especialmente en el trato con mercaderes extranjeros a los que podían no volver a ver nunca[60]. En consecuencia, pronto se instauró un sistema en el que los capitanes europeos exigían seguridad en forma de peones o prendas.

El tipo de «peones» del que hablamos aquí es evidentemente bastante diferente al tipo que hallamos entre los lele. En muchos de los reinos y ciudades mercantiles del oeste de África, la naturaleza del peón o prenda parece haber sufrido cambios profundos hacia la época en que los europeos aparecieron en escena, alrededor de 1500: se había convertido, a todos los efectos, en un tipo de servidumbre por deuda. Los deudores entregaban a miembros de su familia como aval para sus préstamos; los peones se convertían, entonces, en dependientes en casa del acreedor, trabajando sus campos y haciendo sus tareas domésticas, sus personas haciendo de aval mientras su trabajo hacía las veces de interés[61]. Los peones no eran esclavos; a diferencia de éstos, no se los arrancaba de sus familias, pero tampoco eran precisamente libres[62]. En Calabar y otros puertos, los patrones de los barcos esclavistas, cuando entregaban mercancías a crédito a sus homólogos africanos, desarrollaron la costumbre de exigir peones como aval: por ejemplo, dos de las personas a cargo del mercader por cada tres esclavos a entregar, preferiblemente, entre ellos, algún miembro de la familia del mercader[63]. En la práctica, esto no era muy diferente de exigir rehenes, y en ocasiones creó graves crisis políticas cuando los capitanes, hartos de esperar cargamentos con retraso, decidían zarpar con un cargamento de peones en lugar de esclavos.

Río arriba, las deudas también jugaban un papel importante en el comercio. En cierta manera, se trataba de una zona un tanto inusual. En la mayor parte de África Occidental, el comercio pasaba porque grandes reinos, como Dahomey o Asante, declararan guerras e impusieran castigos draconianos: un método muy cómodo para los gobernantes era manipular el sistema judicial, de modo que casi cualquier crimen fuera castigable con la esclavitud, o con la muerte y la esclavitud de la mujer e hijos, o con multas escandalosamente altas que, de no pagarse, harían que el moroso y su familia fueran vendidos como esclavos. Por otra parte, es inusualmente revelador, dado que la carencia de estructuras gubernamentales más grandes permitía ver lo que estaba pasando. El clima generalizado de violencia llevó a la perversión sistemática de todas las instituciones de las economías humanas, que se transformaron en un gigantesco aparato de deshumanización y destrucción.

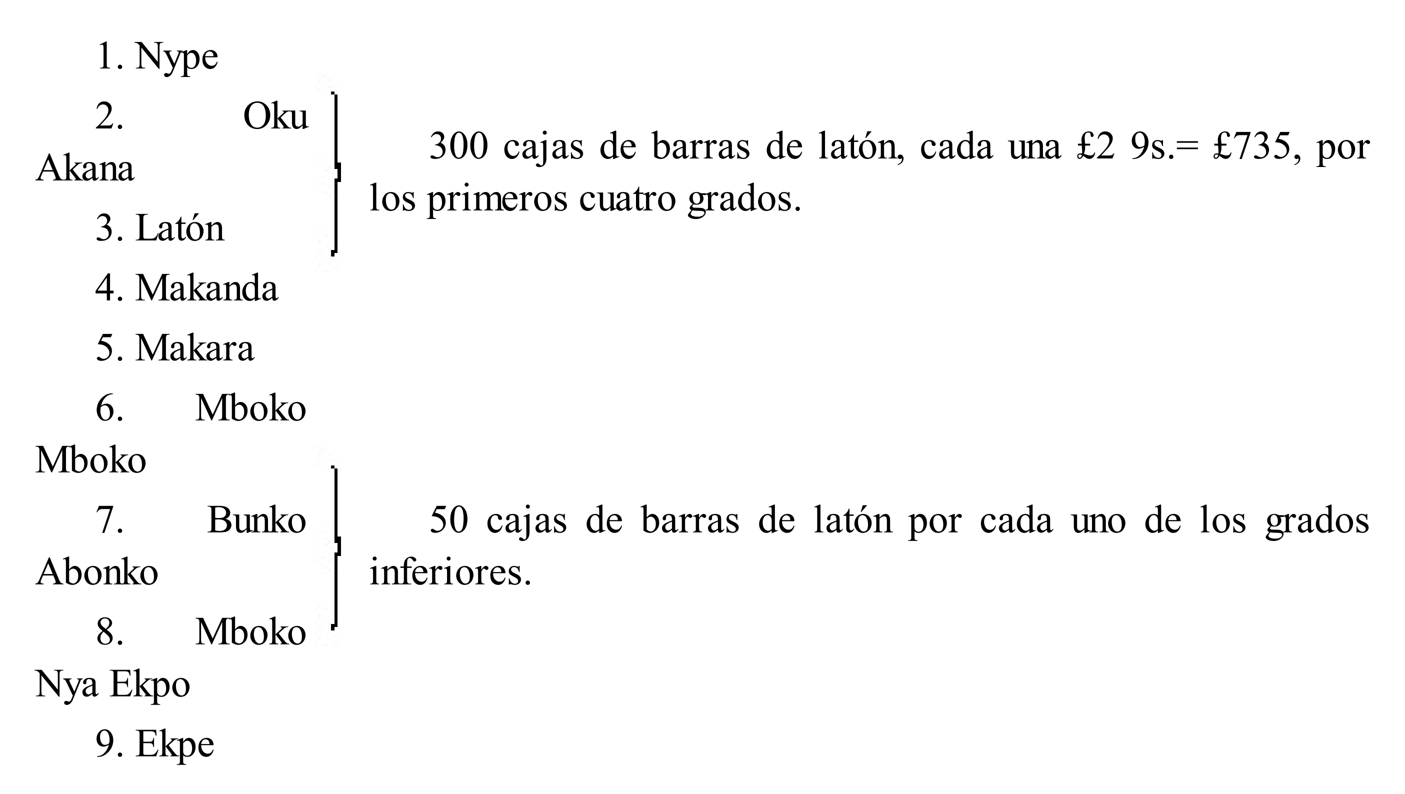
En la región de Cross River[*], este comercio parece haber visto dos fases. La primera fue un periodo de terror absoluto y caos total, en que los ataques eran frecuentes, y cualquiera que viajara solo se arriesgaba a que bandas errantes de

matones lo secuestraran y lo vendieran a Calabar. En poco tiempo las aldeas se habían abandonado; mucha gente huyó a los bosques; los hombres debían formar cuadrillas armadas para poder trabajar los campos[64]. Éste fue un periodo relativamente breve. El segundo comenzó cuando los representantes de los mercaderes locales comenzaron a asentarse en comunidades por toda la región, ofreciendo restaurar el orden. Los más famosos de entre éstos fueron los miembros de la Confederación Aro, que se llamaban a sí mismos «Hijos de Dios»[65]. Respaldados por mercenarios fuertemente armados y por el prestigio de su famoso Oráculo de Arochukwu, establecieron un nuevo y cruel sistema de justicia[66]. Se cazaba a los secuestradores y se los vendía como esclavos. Se restauró la seguridad en caminos y zonas de labranza. Al mismo tiempo, los aro colaboraron con los ancianos del lugar para crear un código de leyes rituales y castigos, tan exhaustivo y severo que todo el mundo estaba bajo constante riesgo de quebrantarlo[67]. Se entregaba a los aro a quien fuera que violara una norma, para que lo transportaran a la costa; el acusador recibía su precio en barras de cobre[68]. Según registros contemporáneos, un hombre que simplemente no quisiera más a su esposa y necesitara barras de cobre siempre podía hallar alguna razón para venderla, y los ancianos de la aldea (que recibían su parte en los beneficios) invariablemente estaban de acuerdo[69].

El truco más ingenioso de las sociedades de mercaderes, sin embargo, fue diseminar una sociedad secreta llamada Ekpe. La Ekpe era muy famosa por patrocinar magníficos bailes de máscaras y por iniciar a sus miembros en misterios arcanos, pero también actuaba como un mecanismo secreto para la ejecución de deudas[70]. En la propia Calabar, por ejemplo, la Ekpe tenía acceso a una amplia gama de sanciones, comenzando con boicots (se prohibía a todos sus miembros tener tratos con un deudor moroso), multas, secuestro de la propiedad, arresto y finalmente ejecución: a las víctimas más desafortunadas las dejaban atadas a árboles, tras arrancarles la mandíbula inferior, como advertencia para otros[71]. Era ingenioso, en especial, porque tales sociedades siempre le permitían a uno comprar su entrada, y subir por los nueve grados de iniciación si uno pagaba su precio —que se pagaba, como es evidente, en las barras de metal que los propios comerciantes suministraban —. En la página siguiente se muestra una tabla de precios por grado de Calabar[72].

En otras palabras, era bastante caro. Pero ser miembro pronto se convirtió en el principal distintivo de honor y distinción en todas partes. No cabe duda de que los honorarios de entrada eran bastante menos desorbitados en comunidades pequeñas y distantes, pero el efecto era el mismo: miles de personas acabaron endeudadas con los comerciantes, ya fuera por el dinero que había que pagar para ser iniciado, o por los bienes que los comerciantes proporcionaban (sobre todo telas y metales que se empleaban en el material y ropajes de las representaciones Ekpe) deudas que ellos mismos eran responsables de obligarse a pagar. Estas deudas, también, se pagaban

regularmente en personas, que se esgrimían aparentemente como peones.



1. Nype
2. Oku Akana
3. Latón

300 cajas de barras de latón, cada una £2 9s.= £735, por los primeros cuatro grados.

4. Makanda
5. Makara
6. Mboko Mboko
7. Bunko Abonko
8. Mboko Nya Ekpo

50 cajas de barras de latón por cada uno de los grados inferiores.

9. Ekpe

¿Cómo funcionaba en la práctica? Parece haber variado mucho según el lugar. Por ejemplo, leemos que en el distrito de Afikpo, en una remota parte del curso superior del río Cross, los asuntos cotidianos (la adquisición de comida, por ejemplo) se llevaban a cabo, entre los tiv, «sin intercambio ni empleo de dinero». Las barras de latón, proporcionadas por los comerciantes, se empleaban para comprar y vender esclavos, pero, aparte de ello, como moneda de uso social, «para regalos y pagos en funerales, títulos y otras ceremonias»[73]. La mayoría de estos pagos, títulos y ceremonias estaban ligados a las sociedades secretas que los mercaderes habían traído, también, a la zona. Todo esto se parece un poco al orden primitivo de los tiv, pero la presencia de los mercaderes aseguraba que los efectos fueran muy diferentes:

> En la antigüedad, si alguien, en el tramo superior del río, se metía en líos o en deudas, y necesitaba dinero rápido, solía «prometer» a uno o más de sus hijos a alguno de los mercaderes Akunakuna que visitaban periódicamente la aldea. O atacaba una aldea vecina, secuestraba un niño y se lo vendía al mismo comprador, siempre deseoso[74].

Este pasaje sólo cobra sentido cuando sabemos que el deudor, debido a su pertenencia a las sociedades secretas, era también recaudador. El secuestro de un niño es una referencia a la práctica del «*panyarring*», habitual en toda África Occidental, por la cual un acreedor desesperado por no cobrar la deuda simplemente entraba en la aldea del deudor con un grupo de hombres armados y se llevaba

cualquier cosa (personas, bienes, animales domésticos) que pudiera transportar fácilmente, para emplearla como rehén en forma de aval[75]. No importaba si las personas o los bienes pertenecían realmente al deudor, o siquiera a sus parientes. Las cabras del vecino también servían, puesto que el objetivo era ejercer presión social sobre quien debía el dinero. Como escribió William Bosman, «si el deudor es un hombre honrado y la deuda, justa, inmediatamente buscará la manera de satisfacer a sus acreedores para liberar a sus paisanos»[76]. Se trataba de un método bastante sensato en un entorno sin autoridad central, en que las personas tendían a sentir una gran responsabilidad hacia los demás miembros de su comunidad y muy poca responsabilidad hacia nadie más. En el caso de la sociedad secreta antes citada, el deudor, seguramente, pediría el pago de sus propias deudas (reales o imaginarias) a quienes estaban fuera de la organización, para no tener que enviar a gente de su propia familia[77].

Estos métodos no siempre eran efectivos. A menudo los deudores se veían obligados a dejar en prenda más y más hijos o subordinados, hasta que finalmente no les cabía más recurso que empeñarse ellos mismos[78]. Y, evidentemente, en el momento culminante del mercado de esclavos, «empeñarse» se había convertido en poco más que un eufemismo. La distinción entre peones y esclavos casi había desaparecido. Los deudores, como sus familias antes que ellos, acababan entregados a los aro, luego a los británicos y, finalmente, entre cadenas y grilletes, hacinados en minúsculos barcos de esclavos y enviados a las plantaciones de ultramar[79].

* * *

Si a los tiv, por lo tanto, les obsesionaba la existencia de una organización secreta que hacía caer a sus incautas víctimas en trampas de deuda, por las que ellos mismos se convertían en recaudadores de deudas que había que pagar con los cuerpos de sus hijos, y finalmente, con ellos mismos, una razón era que esto estaba pasando, literalmente, a gente que vivía a pocos cientos de kilómetros de distancia. Tampoco el empleo de la frase «deuda de carne» es inapropiado. Puede que los tratantes de esclavos no redujeran a sus víctimas a carne, pero ciertamente los reducían a nada más que cuerpos. Ser un esclavo consistía en que te arrancaran de tu familia, parientes, amigos y comunidad; te despojaran de tu nombre, identidad y dignidad; de todo lo que hace a uno una persona y no una mera máquina humana capaz de comprender órdenes. Tampoco se daba a la mayoría de los esclavos la oportunidad de establecer relaciones duraderas. A la mayoría de los que acabaron en el Caribe o en América simplemente se los hacía trabajar hasta morir.

Lo más remarcable es que todo esto se hacía, los cuerpos se recaudaban, mediante los propios mecanismos de la economía humana, cuya premisa fundamental era que la vida es el valor máximo, algo a lo que nada puede compararse. Sin

embargo, todas las instituciones (honorarios por iniciaciones, maneras de calcular culpa y compensación, monedas sociales, peones por deudas) fueron transformadas en exactamente lo opuesto; se puso la maquinaria, por así decirlo, «todo hacia atrás»[*]; y, como también percibieron los tiv, los mecanismos diseñados para la creación de seres humanos se colapsaron y convirtieron en medios para su destrucción.

* * *

No quisiera dejar al lector con la impresión de que lo que acabo de describir es algo específico de África. Exactamente lo mismo ocurrió allá donde las economías humanas entraron en contacto con las comerciales (y, en especial, con economías comerciales con tecnología militar avanzada y una insaciable demanda de mano de obra humana).

Podemos observar acontecimientos notablemente similares por todo el sudeste asiático, especialmente entre los habitantes de zonas montañosas e islas de los márgenes de los grandes reinos. Como ha apuntado el principal historiador de la región, Anthony Reid, el trabajo, en todo el sudeste asiático, siempre se ha organizado a través de relaciones de deuda y servidumbre.

> Incluso en sociedades sencillas, con escasa penetración del dinero, había necesidades rituales de gastos elevados: pagar el precio de la novia, para el matrimonio, y el sacrificio de un búfalo a la muerte de cada miembro de la familia. Está ampliamente documentado que esas necesidades rituales eran la causa más común de endeudamiento de los pobres hacia los ricos[80]…

Por ejemplo, una práctica detectada desde Tailandia a la isla de Célebes, es que un grupo de hermanos pobres pida a un hombre rico que patrocine los gastos del matrimonio de uno de ellos. Desde entonces se lo conoce como su «amo». Se trata más bien de una relación patrón-cliente que otra cosa: los hermanos pueden verse obligados a realizar algún trabajo ocasional, o a figurar como su séquito en ocasiones en que sea necesario dar una buena impresión, no mucho más. Aun así, técnicamente posee a sus hijos, y «también puede hacerse con la esposa si sus fiadores no llevan a cabo sus obligaciones»[81].

Por todas partes oímos historias similares a las de África, de campesinos empeñándose ellos mismos o a sus familias, o incluso jugándose la servidumbre; de localidades en que los castigos toman invariablemente forma de elevadas multas. «Frecuentemente, por supuesto, es imposible pagar esas multas, y el condenado, a veces junto con quienes de él dependen, se convierte en peón del gobernante, o de la

parte perjudicada, o de quien pague la multa por él.»[82] Reid insiste en que la mayor parte de las veces esto es algo inocuo; de hecho, los hombres pobres piden préstamos con el deseo expreso de convertirse en deudores de algún patrón rico, que les puede proporcionar comida en tiempos difíciles, o un techo, o una esposa.

Queda claro que esto no era «esclavitud» en el sentido ordinario. Es decir, a menos que el patrón decidiera embarcar a algunos de sus deudores a acreedores propios de alguna ciudad distante como Madjapahit o Ternate, con lo que podían encontrarse de repente trabajando en la cocina o plantación de pimienta como cualquier otro esclavo.

Es importante subrayar esto porque uno de los efectos del comercio de esclavos es que quienes no viven en África suelen quedarse con una imagen del continente como un lugar irremediablemente violento y salvaje: una imagen que ha tenido efectos desastrosos en quienes allí viven. Puede ser conveniente, pues, considerar la historia de un lugar que se suele representar como el polo opuesto: Bali, la famosa «tierra de los diez mil templos», una isla a menudo representada en los textos de antropología y en los folletos turísticos como si estuviera habitada exclusivamente por plácidos y soñadores artistas que pasan los días haciendo arreglos florales y practicando rutinas de danza sincronizada.

En los siglos XVI y XVII, Bali aún no había obtenido esta reputación. Por aquella época se encontraba aún dividida en una docena de reinos diminutos y belicosos en un estado de guerra casi perpetuo. De hecho, su reputación, entre los mercaderes y oficiales holandeses establecidos en la vecina Java, era casi exactamente la opuesta a la que hoy disfruta. Se consideraba a los balineses un pueblo rudo y violento, gobernado por una nobleza decadente y adicta al opio, cuya riqueza se basaba casi exclusivamente en su disposición a vender a sus súbditos como esclavos a los extranjeros. Hacia la época en que los holandeses controlaban Java por completo, Bali se había convertido en gran parte en una reserva para la exportación de seres humanos: en las ciudades de la región había una gran demanda, sobre todo, de jóvenes balinesas, tanto como prostitutas como concubinas[83]. Conforme la isla era arrastrada hacia el comercio de esclavos, casi todo su sistema social y político se transformaba en un aparato para la extracción forzosa de mujeres. Incluso dentro de las aldeas, el matrimonio tomaba forma de «matrimonio por secuestro»: a veces se trataba de capturas simuladas; a veces de auténticos secuestros por la fuerza, tras los cuales los secuestradores pagaban a la familia de la mujer para que olvidaran el asunto[84]. Sin embargo, si quien capturaba a la mujer era realmente importante, no se ofrecía ninguna compensación. Incluso en la década de 1960, los ancianos recordaban cómo los padres solían esconder a sus hijas atractivas:

> Prohibiéndoles llevar grandes ofrendas a los festivales de los templos, por temor a que un explorador real las viese y encerrase en los muy

> protegidos aposentos femeninos del palacio, donde los ojos de los visitantes masculinos debían mantenerse en el suelo. Pues había pocas posibilidades de que una chica se convirtiera en una esposa legítima de casta baja (*penawing*) del rajá. Lo más probable era que tras emplearla unos cuantos años para su satisfacción licenciosa, acabara convertida en una sirvienta-esclava[85].

O, si conseguía llegar a tal posición que las esposas de casta alta comenzaran a verla como una rival, podían envenenarla o embarcarla hacia ultramar, para acabar prostituyéndose con soldados chinos en algún burdel de Yogyakarta o cambiando orinales en la casa de algún plantador francés en la isla Reunión, en el océano Índico[86]. Mientras tanto, se iban reescribiendo los códigos legales reales como de costumbre, con la excepción de que aquí la fuerza de la ley se dirigía, sobre todo, y de manera explícita, contra las mujeres. No sólo se esclavizaba y deportaba a los criminales y deudores, sino que se concedía a todo hombre casado el poder de renunciar a su mujer, y, al hacerlo, convertirla, automáticamente, en propiedad del gobernante local, que podía hacer con ella lo que quisiera. Incluso se entregaba a palacio a aquella mujer cuyo marido muriera sin haber tenido antes descendencia, para ser vendida en el extranjero[87].

Como explica Adrian Vickers, incluso las famosas peleas de gallos de Bali (tan conocidas para todo estudiante de primer año de Antropología) fueron originalmente promovidas por la corte real como modo de reclutar mercancía humana:

> Incluso los reyes ayudaban a endeudar personas, escenificando grandes peleas de gallos en sus capitales. La pasión y extravagancia que este excitante deporte contagiaba llevaba a los campesinos a apostar más de lo que podían permitirse. Como con todo juego de azar, la esperanza de grandes riquezas y el drama de una competición alimentaban ambiciones que pocos podían permitirse, y al final del día, cuando el último espolón se había clavado en el pecho del último gallo, muchos campesinos ya no tenían ni hogar ni familia a los que regresar. Ellos, sus mujeres e hijos, serían vendidos a Java[88].

Reflexiones sobre la violencia

Comencé este libro con una pregunta: ¿cómo se llegó a pensar en las obligaciones morales entre personas como deudas, y, en consecuencia, se acabaron justificando conductas que de otra manera parecerían completamente inmorales?

He comenzado este capítulo con un principio de respuesta: haciendo una distinción entre economías comerciales y las que yo denomino «economías humanas», es decir: aquellas en que el dinero sirve sobre todo como moneda social, para crear, mantener o cortar relaciones entre personas, más que para adquirir cosas. Como Rospabé ha demostrado tan contundentemente, una cualidad especial de estas monedas sociales es que nunca tienen una equivalencia exacta con las personas. Si acaso, sirven de constante recordatorio de que las personas no pueden equivaler a nada: ni siquiera, en último caso, a otra persona. Ésta es la verdad profunda de las enemistades de sangre. Nadie puede realmente perdonar a quien mató a su hermano, porque todo hermano es único. Nada puede sustituirlo: ni siquiera otro hombre al que se dé el mismo nombre y estatus de tu hermano, ni una concubina que dé a luz a un niño que sea bautizado como tu hermano, ni una esposa fantasma que lleve en sus entrañas a un niño destinado, algún día, a vengar su muerte.

En una economía humana, cada persona es única, y de valor incomparable, porque cada uno es un único nexo de relaciones con los demás. Una mujer puede ser hija, hermana, amante, rival, compañera, madre, colega de edad y mentora de muchas personas diferentes y de muchas maneras. Cada relación es única, incluso en una sociedad en la que se mantiene mediante el constante tráfico de objetos genéricos, como telas de rafia o manojos de hilo de cobre. En cierto sentido, esos objetos hacen que uno sea quien es —un hecho ilustrado por la manera en que los objetos empleados como moneda social suelen ser cosas que de otro modo se emplean para vestir o decorar el cuerpo humano, que ayudan a uno a ser uno mismo a los ojos de los demás—. Sin embargo, así como nuestras ropas no nos hacen realmente ser quienes somos, una relación que se mantiene viva con la entrega y recibimiento de telas de rafia es siempre algo más que eso[89]. Esto significa, a su vez, que la rafia es siempre algo menos. Por eso creo que Rospabé acierta al enfatizar que en este tipo de economías, el dinero nunca puede sustituir a una persona: el dinero en sí mismo es una manera de reconocer este hecho, que la deuda nunca se puede pagar. Pero ni siquiera la noción de que una persona puede sustituir a otra persona, de que, de alguna manera, una hermana puede equivaler a otra hermana, es en absoluto evidente. En este sentido, la frase «economía humana» es una espada de doble filo. Al fin y al cabo, son *economías*: es decir, sistemas de intercambio en que se reducen las calidades a cantidades, permitiendo cálculos de ganancias y pérdidas, incluso si esos cálculos son simplemente un asunto de 1 = 1 (en el intercambio de hermanas) o de 1 - 1 = 0 (en la enemistad).

¿Cómo se efectúa esta posibilidad de cálculo? ¿Cómo se hace posible tratar a las personas como si fueran idénticas? El ejemplo de los lele nos ha dado una pista:

para hacer de un ser humano un objeto de intercambio (por ejemplo, una mujer equivalente a otra mujer) es necesario, en primer lugar, arrancarlo de su contexto; es decir, sacarlo de la red de relaciones que lo convierten en la confluencia única de relaciones que es, y así, convertirlo en un valor genérico que se puede sumar y restar y emplear para medir la deuda. Esto exige cierta violencia. Hacer que una persona equivalga a una barra de sándalo exige incluso más violencia, y se necesita ejercer una violencia intensa, continuada y sistemática para conseguir arrancarla completamente de su contexto, a fin de esclavizarla.

En este punto tengo que ser muy claro: no empleo la palabra «violencia» de manera metafórica. No estoy hablando sólo de violencia conceptual, sino de la amenaza literal de huesos rotos y carne herida; de puñetazos y patadas, de manera muy similar a como los antiguos hebreos cuando hablaban de ser «sujetos», no de manera poética, sino literalmente de cuerdas y cadenas.

A la mayoría de nosotros no nos gusta pensar mucho acerca de la violencia. Aquellos afortunados por vivir una vida relativamente cómoda y segura en ciudades modernas tienden a actuar como si no existiera, o, cuando se les recuerda que existe, a añadir la frase «allá afuera», como dándolo por perdido, como un lugar terrible y brutal por el que no se puede hacer gran cosa. Nuestro instinto nos permite, por una parte, no tener que pensar en el grado en que nuestra existencia cotidiana está definida por la violencia o al menos por la amenaza de violencia (como a menudo he resaltado, piensa en qué ocurriría si insistieras en tu derecho a entrar en una biblioteca universitaria sin un carné debidamente validado), y por la otra, exagerar la importancia (o al menos la frecuencia) de cosas como la guerra, el terrorismo o los crímenes violentos.

El rol de la fuerza para proporcionar el marco básico para las relaciones humanas es sencillamente más explícito en las que llamamos «sociedades tradicionales», incluso si en muchas los ataques físicos son menos frecuentes que en la nuestra. He aquí una historia del reino de Bunyoro, en África Oriental:

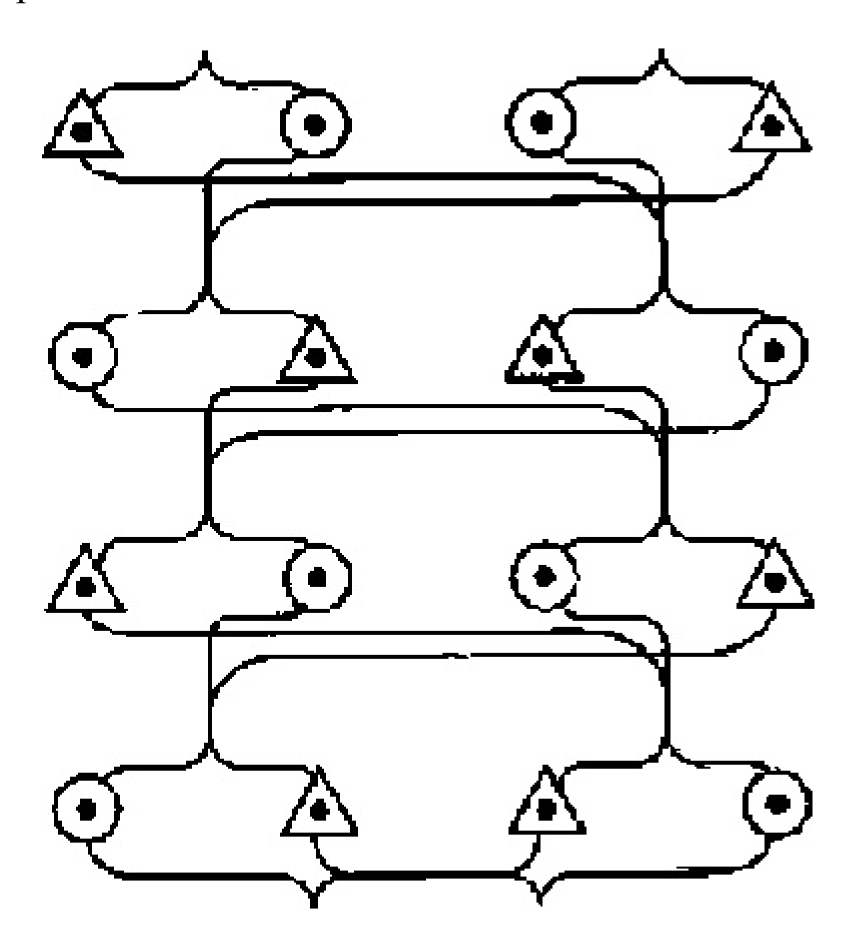
> Una vez un hombre se mudó a una nueva aldea. Quería saber cómo eran sus vecinos, así que en medio de la noche simuló dar una paliza a su mujer, para ver si sus vecinos acudían y le reprendían. Pero en realidad no la golpeó: golpeaba una piel de cabra, mientras su mujer lloraba y gritaba que la iba a matar. Nadie acudió, y al día siguiente el marido y la mujer empacaron sus pertenencias y abandonaron esa aldea, en busca de otro lugar en el que vivir[90].

El significado es evidente. En una aldea adecuada, los vecinos deberían haber aparecido a toda prisa, haberlo retenido, haberle preguntado qué había hecho la mujer para merecer semejante castigo. La disputa se debería haber convertido en una

preocupación colectiva que acabara en algún tipo de acuerdo también colectivo. Así es como debería vivir la gente. Ningún hombre ni mujer razonable querría vivir en un lugar en que los vecinos no cuidaran unos de otros.

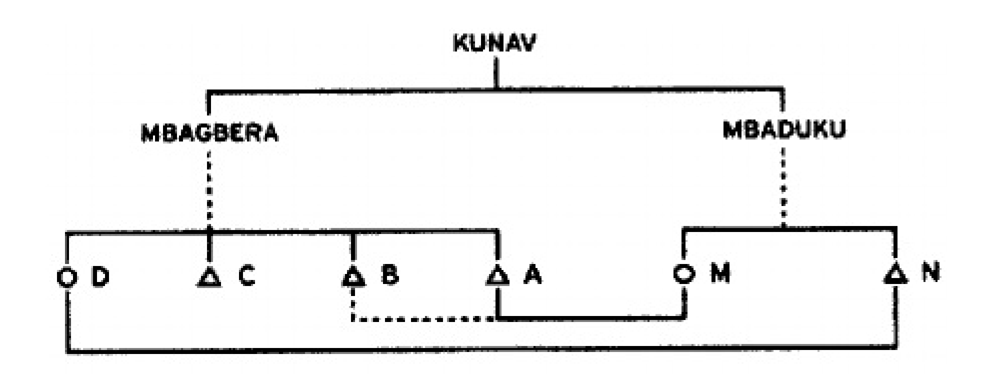
A su manera es una historia reveladora, incluso encantadora, pero aun así uno debería preguntarse: ¿cómo habría reaccionado una comunidad, incluso una que el hombre de la historia hubiera considerado ideal, si hubieran pensado que era *ella* la que le estaba dando la paliza *a él?*[91] Creo que todos sabemos la respuesta. En el primer caso hubiera habido preocupación; en el segundo, el ridículo. En Europa, en los siglos XVI y XVII, los aldeanos más jóvenes solían representar obras satíricas en que se reían de los maridos a los que golpeaban sus esposas; e incluso los hacían desfilar montados en un burro, mirando hacia atrás, para que todo el mundo se burlara de ellos[92]. Hasta donde yo sé, ninguna sociedad africana llegó tan lejos. Pero tampoco ninguna sociedad africana quemó tantas brujas: Europa Occidental era, en aquella época, un lugar especialmente salvaje. Sin embargo, y como en casi todo el mundo, la asunción de que un tipo de brutalidad era al menos potencialmente legítima, y la otra no, era el marco en que se desarrollaban las relaciones entre los sexos[93].

Lo que deseo subrayar es que hay una relación directa entre este hecho y la posibilidad de intercambiar unas vidas por otras. A los antropólogos les encanta realizar diagramas para representar los patrones de matrimonio preferentes. A veces estos diagramas pueden ser bastante bonitos[94].



Patrón ideal de matrimonio bilateral entre primos

Otras veces tan sólo poseen una cierta elegancia fruto de su simplicidad, como este diagrama de un ejemplo de intercambio de hermanas entre los tiv[95].



Los seres humanos, si se les deja seguir sus propios deseos, rara vez se disponen en patrones simétricos. Esa simetría suele comprarse a un terrible precio humano. En el caso de los tiv, Akiga[*] se muestra realmente deseoso de describirlo:

> Bajo el antiguo sistema, un anciano que tuviera una protegida siempre podía desposar a una joven, no importaba lo senil que estuviera, incluso si se trataba de un leproso sin manos ni pies; ninguna chica se atrevería a rechazarlo. Si había algún hombre que se sintiera atraído por su protegida, cogería a la suya propia y se la entregaría por la fuerza al anciano, a fin de realizar un intercambio. La joven debía irse con el anciano, llevándose entre sollozos su bolsa de piel de cabra. Si escapaba de regreso a casa, su dueño la atrapaba y la golpeaba, y luego la ataba y la llevaba de nuevo al anciano. El viejo estaba encantado y sonrió hasta que se le vieron los molares ennegrecidos. «Allá donde vayas», le dijo, «te traerán de regreso conmigo, así que deja de preocuparte y establécete como mi esposa». La chica se angustió hasta desear que se la tragara la tierra. Algunas chicas incluso se suicidaban a puñaladas cuando las entregaban a un viejo, pero a pesar de todo, a los tiv no les importaba[96].

La última frase lo dice todo. Citarlo puede parecer injusto (a los tiv les importaba lo suficiente, evidentemente, como para elegir a Akiga como su representante parlamentario, pese a saber que estaba a favor de una legislación que prohibiese estas prácticas), pero sirve para ilustrar el concepto a destacar: que ciertos tipos de violencia *sí* se consideraban moralmente aceptables[97]. Ningún vecino correría a intervenir si un guardián golpeaba a una protegida huida. O, si lo hacía, sería para instarle a que empleara métodos más suaves para devolverla a su legítimo esposo. Y era exactamente por esto, porque las mujeres sabían cómo reaccionarían los vecinos, o incluso sus parientes, por lo que este «extraño

matrimonio» era posible.

Esto es lo que quiero decir cuando hablo de «arrancar a las personas de sus contextos».

* * *

Los lele tuvieron suficiente suerte como para escapar, en gran medida, de la devastación del mercado de esclavos; los tiv estaban prácticamente en la boca del lobo, y tuvieron que realizar heroicos esfuerzos para mantener a raya la amenaza. Sin embargo, en ambos casos existían mecanismos para arrancar por la fuerza a las jóvenes de sus hogares, y esto era precisamente lo que las hacía intercambiables, aunque en ambos casos un principio estipulaba que una mujer sólo se podía intercambiar por otra mujer. Las pocas excepciones en que una mujer se pudo intercambiar por otras cosas, surgieron directamente de la guerra y de la esclavitud, es decir: cuando el nivel de violencia aumentó de manera considerable.

El comercio de esclavos representaba violencia a una escala completamente diferente. Aquí estamos hablando de destrucción en proporciones de genocidio, en términos históricos, sólo comparable con acontecimientos como la destrucción de las civilizaciones del Nuevo Mundo o el Holocausto. Tampoco quiero, de ninguna manera, culpar a las víctimas: sólo hay que imaginar qué ocurriría en nuestra propia sociedad si de repente apareciese un grupo de alienígenas, armados con una tecnología militar invencible y sin una moral reconocible y anunciaban que estaban dispuestos a pagar un millón de dólares por cada trabajador humano, sin hacer preguntas. Habría por lo menos un puñado de personas suficientemente carentes de escrúpulos como para sacar partido de la situación… y un puñado es todo lo que se necesita.

Grupos como la Confederación Aro representan una estrategia muy conocida, empleada por los fascistas, la mafia y los gánsteres de ultraderecha en todo el mundo: primero desatan una violencia criminal en un mercado sin límites, en el que todo se vende y el precio de la vida es muy barato; luego aparecen ofreciendo restaurar cierto grado de orden… aunque es un orden cuya propia dureza deja intactos los aspectos más provechosos del caos. La violencia se conserva, dentro de la estructura de la ley. Este tipo de mafias, invariablemente, acaban imponiendo un estricto código de honor en que la moral se convierte, por encima de todo, en pagar las deudas.

Si éste fuera un tipo diferente de libro, reflexionaría en este punto acerca de los curiosos paralelismos entre las sociedades de Cross River y Bali. Ambas vivieron un espectacular brote de creatividad artística (las máscaras Ekpe de Cross River fueron una influencia caudal en la obra de Picasso) que se manifestó, sobre todo, en forma de una eclosión de la representación teatral, con intrincadas músicas,

espléndidos vestuarios y estilizadas danzas: una especie de orden político alternativo como espectáculo imaginario, justo en el momento en que la vida cotidiana se convertía en un peligroso juego en el que cualquier paso en falso podía implicar ser deportado. ¿Cuál era la relación entre ambos casos? Es una pregunta interesante, pero no una que podamos contestar aquí. Para nuestros actuales propósitos, la pregunta crucial ha de ser: ¿cuán común era esto? El comercio africano de esclavos era, como ya he comentado, una catástrofe sin precedentes, pero las economías comerciales ya habían estado obteniendo esclavos de las economías humanas durante miles de años. Es una práctica tan antigua como la civilización. La pregunta que quiero responder es: ¿hasta qué punto es constitutiva de la civilización en sí?

No hablo aquí estrictamente de esclavitud, sino del proceso de arrancar personas de la telaraña de obligaciones mutuas, historia común y responsabilidad colectiva que les hacen ser quienes son, a fin de hacerlas objeto de intercambio, es decir: permitir convertirlas en sujetos de la lógica de la deuda. La esclavitud es tan sólo la consecuencia lógica, la forma más extrema de este desarraigo. Pero por esa misma razón nos proporciona una ventana al proceso como un todo. Es más: debido a su rol histórico, la esclavitud ha moldeado nuestras asunciones básicas y nuestras instituciones de maneras de las que ya no somos conscientes y cuya influencia, seguramente, desearíamos no conocer si lo friéramos. Si nos hemos convertido en una sociedad de deuda, es debido a que el legado de guerras, conquistas y esclavitud nunca nos ha abandonado del todo. Aún está aquí, alojado en nuestras convicciones más íntimas del honor, la propiedad e incluso la libertad. Tan sólo somos incapaces de verlo.

En el próximo capítulo comenzaré a describir cómo ocurrió esto.

Capítulo 7

Honor y degradación, o las bases de la civilización contemporánea

ur [HAR]: n., hígado; bazo; corazón, alma; tronco, parte general del cuerpo; fundación; préstamo; obligación; interés; excedente, provecho; deuda con intereses; pago de deuda; esclava.

Primitivo diccionario sumerio[1]

Tan sólo es dar a cada uno lo que se le debe.

Simónides

En el último capítulo esbocé una vista rápida de cómo las economías humanas, con sus monedas sociales (que se emplean para medir, calcular y mantener relaciones entre personas, y sólo ocasionalmente, quizá, para adquirir bienes materiales) pueden convertirse en algo más. Lo que descubrimos es que no podemos comenzar a pensar en este tipo de cuestiones ni tomar en cuenta el papel que juega la violencia. En el caso del comercio de esclavos africanos, se trataba sobre todo de violencia impuesta desde fuera. Sin embargo, lo repentino de esta violencia, y su propia brutalidad, nos proporciona una especie de fotograma congelado de un proceso que debe de haberse dado de una manera mucho más lenta y fortuita en otras épocas y lugares. Esto se debe a que hay muchas razones para creer que la esclavitud, con su única capacidad para arrancar a seres humanos de sus contextos, para convertirlos en abstracciones, jugó un papel clave en el auge de mercados en todo el mundo.

¿Qué ocurre, pues, cuando el mismo proceso sucede más lentamente? Parecería que gran parte de esa historia se ha perdido de manera permanente, dado que tanto en Oriente Medio como en el Mediterráneo de la Antigüedad la mayoría de los momentos verdaderamente críticos parecen haber sucedido antes del advenimiento de los registros escritos. Aun así, podemos reconstruir sus líneas generales. La mejor manera de hacerlo, me parece, es comenzar por un solo concepto, discutido y extraño: el honor, que se puede tratar como una especie de artefacto, o incluso como un jeroglífico, un fragmento conservado de la historia que parece contener en sí mismo la respuesta a casi todo lo que hemos estado intentando comprender. Por una parte, la violencia: los hombres que viven para la violencia, ya se trate de caballeros o de gánsteres, están casi invariablemente obsesionados con el honor, y entre ellos

los ataques al honor se consideran la justificación más obvia para la violencia. Por la otra parte, la deuda. Hablamos tanto de deudas de honor como de hacer honor a nuestras deudas; en realidad, la transición de un concepto al otro nos proporciona la mejor pista con respecto a cómo las deudas surgen de las obligaciones; incluso a pesar de que la noción de honor parece hacerse eco de una desafiante insistencia en que las deudas financieras no son las más importantes: un eco de argumentaciones que, como en la Biblia o los *Vedas*, se remonta al amanecer de los propios mercados. De un modo incluso más perturbador, dado que la noción de honor no tiene sentido sin la posibilidad de degradación, reconstruir esta historia nos revelará hasta qué punto nuestros conceptos básicos de moral y de libertad se formaron en instituciones (sobre todo, pero no solamente, la esclavitud) en las que pronto ni siquiera tendríamos que pensar.

* * *

Para poner de relieve algunas de las paradojas que rodean el concepto y sacar a la luz lo que realmente está en juego en este tema, hablemos de la historia de un hombre que sobrevivió a la Ruta del Esclavo: Olaudah Equiano, nacido alrededor de 1745 en una comunidad rural situada en algún lugar dentro de los confines del reino de Benín. Secuestrado a la edad de once años, Equiano acabó siendo vendido a esclavistas británicos que operaban en la Bahía de Biafra, desde donde lo trasladaron primero a Barbados y luego a una plantación en la Virginia colonial.

Equiano narró sus posteriores aventuras (y son muchas) en su autobiografía, *La interesante historia de la vida de Olaudah Equiano, o Gustavus Vassa, el africano*, publicada en 1789. Tras pasar gran parte de la Guerra de los Siete Años acarreando sacos de pólvora en una fragata británica, se le prometió su libertad, se le denegó su libertad, se lo vendió a varios propietarios (que de manera regular le mentían, prometiéndole la libertad, para luego romper su palabra) hasta acabar en manos de un mercader cuáquero de Pennsylvania, quien finalmente le permitió comprar su libertad. Durante sus últimos años fue un próspero comerciante, autor inmensamente vendido, explorador del Ártico y una de las voces más importantes del abolicionismo. Su elocuencia y el poder de la historia de su vida jugaron un papel importante en el movimiento que llevó a los británicos a abolir el comercio de esclavos en 1807.

A los lectores de Equiano les suele perturbar un aspecto de la historia: que durante la mayor parte de su juventud no se opuso a la institución de la esclavitud. En cierto momento, mientras ahorraba dinero para comprar su libertad, trabajó brevemente en un puesto que implicaba la compra de esclavos en África. Equiano sólo llegó al abolicionismo tras convertirse al metodismo e implicarse en actividades religiosas contra el comercio de esclavos. Muchos se han preguntado:

¿por qué tardó tanto? Si había alguien capaz de comprender la maldad de la esclavitud, era él.

La respuesta parece residir, por extraño que parezca, en la misma integridad de aquel hombre. Si algo se desprende de manera clara en el libro es que no sólo se trataba de un hombre de infinita iniciativa y determinación, sino, por encima de todo, de un hombre de honor. Pero esto creaba un terrible dilema. Ser hecho esclavo implica ser despojado de cualquier posible honor. Equiano deseaba, por encima de todo, recuperar aquello que le había sido robado. El problema es que el honor es, por definición, algo que existe a ojos de los demás. Por tanto, para ser capaz de recuperarlo, un esclavo debe, ineludiblemente, adoptar las normas y estándares de la sociedad que le rodea, y esto significa que, al menos en la práctica, no puede rechazar de plano las instituciones que le privan de su honor.

Lo que me choca de esta experiencia (sólo ser capaz de recuperar el propio honor, la capacidad de actuar con integridad, haciéndolo en los términos de un sistema que uno sabe, a través de una traumática experiencia personal, que es completamente injusto) es que es en sí misma uno de los aspectos más profundamente violentos de la esclavitud. Es, quizá, otro ejemplo de la necesidad de debatir en el lenguaje del amo, llevado aquí a extremos insidiosos.

Todas las sociedades basadas en la esclavitud tienden a verse marcadas por esta angustiosa doble consciencia: saber que lo más alto a lo que uno puede aspirar es, en definitiva, erróneo; pero al mismo tiempo, el sentimiento de que se trata de la propia naturaleza de la realidad. Esto puede ayudar a explicar por qué a lo largo de la mayor parte de la historia, cuando los esclavos se han rebelado contra sus amos, rara vez se rebelaron contra la mismísima esclavitud. Pero el reverso de esta situación es que los propios propietarios de esclavos parecían sentir que había algo fundamentalmente perverso o antinatural en esta situación. A los estudiantes de primer año de Derecho Romano se les hacía memorizar la siguiente definición:

> ESCLAVITUD
> institución de acuerdo al derecho de las naciones por la que una persona acaba dentro de los derechos de propiedad de otra, de manera contraria a naturaleza[2].

Como mínimo siempre se percibió algo sucio y vergonzoso en la esclavitud. Cualquiera que estuviera demasiado cerca de ella se veía manchado. Se tildaba a los comerciantes de esclavos, especialmente, de brutos inhumanos. A lo largo de la historia rara vez nadie se toma en serio las justificaciones morales de la esclavitud; ni siquiera quienes la abrazan. La humanidad parece haber considerado la esclavitud, a lo largo de la historia, de la misma manera que la guerra: un asunto escabroso, está claro, pero que habría que ser muy ingenuo para pensar en que se

pueda eliminar.

El honor como excedente de dignidad

Así pues, ¿qué es la esclavitud? Ya he comenzado a sugerir una respuesta en el último capítulo. La esclavitud es la manera definitiva de arrancar a alguien de su contexto, y, por lo tanto, de las relaciones sociales que lo convierten en un ser humano. Otra manera de expresarlo es que el esclavo está, en un sentido muy real, muerto.

Ésta fue la conclusión a la que llegó el primer académico en llevar a cabo una amplia investigación histórica de la institución, un sociólogo egipcio llamado Ali ‘Abd al-Wahid Wafi, en París, en 1931[3]. En todas partes, observa, desde la Antigüedad hasta la Sudamérica actual, se halla la misma lista de posibles maneras por las que una persona libre puede ser reducida a la esclavitud:

1. Por medio de la fuerza
    a. Capturado en la guerra
    b. Víctima de ataques o secuestros
2. Como castigo legal por crímenes (deudas incluidas)
3. Por la autoridad paterna (venta de los propios hijos)
4. Por la venta voluntaria de uno mismo[4]

Asimismo, por todas partes la captura en guerra se considera la única manera absolutamente legítima. Todas las demás se ven rodeadas de problemas morales. El secuestro era evidentemente un crimen, y ningún padre vendería a sus hijos excepto en las circunstancias más desesperadas[5]. Hemos leído acerca de hambrunas tan graves en China que miles de pobres se castraban con la esperanza de poder venderse a sí mismos como eunucos en la corte, pero esto se veía como un signo de ruptura social total[6]. Incluso los procesos judiciales podían ser fácilmente corrompidos, como bien sabían los antiguos, especialmente cuando se trataba de esclavitud por deudas.

Hasta cierto punto, la argumentación de Al-Wahid no es sino una extensa apología del papel de la esclavitud en el islam, ampliamente criticado, pues la ley islámica nunca eliminó la esclavitud, pese a que la institución desapareció en gran manera en el resto del mundo medieval. Es cierto, argumenta Al-Wahid, Mahoma no

prohibió la práctica, pero aun así el primitivo califato fue el primer gobierno del que sabemos que realmente tuvo éxito en eliminar todas estas prácticas (abusos judiciales, secuestros, venta de la propia descendencia), que habían sido consideradas como problemas sociales durante miles de años, y limitar la esclavitud a los prisioneros de guerra.

Sin embargo, la aportación más duradera del libro reside simplemente en preguntarse: ¿qué tienen en común todas estas circunstancias? La respuesta de Al-Wahid es demoledora en su simplicidad: uno se convierte en esclavo en situaciones en que, de otra manera, habría muerto. Éste es, obviamente, el caso de la guerra: en la Antigüedad se suponía al vencedor poderes totales sobre el vencido, mujeres y niños incluidos; todos podían ser simplemente masacrados. De igual manera, argüía, tan sólo se condenaba a los criminales a esclavitud por delitos capitales, y quienes se vendían a sí mismos, o a sus hijos, se enfrentaban a la muerte por hambre[7].

Esto no implica decir, sin embargo, que un esclavo debe su vida a su amo porque, de otra manera, hubiera muerto[8]. Quizá así fuera en el momento de su esclavización. Pero, tras ello, un esclavo no podía tener deudas, porque en casi todos los sentidos importantes, un esclavo *estaba* muerto. En la ley romana esto quedaba bastante explicitado. Si un soldado romano era capturado y perdía su libertad, se esperaba que su familia leyera el testamento y dispusiera de sus posesiones. Si posteriormente recuperaba su libertad, tenía que volver a empezar, incluso hasta el punto de tener que volver a casarse con la mujer a la que ahora se consideraba su viuda[9].

En África Occidental, según un antropólogo francés, se aplicaban los mismos principios:

> Una vez arrancado de su entorno mediante captura, se consideraba al esclavo socialmente muerto, como si hubiera sido vencido y muerto en combate. Entre los mande, durante una época, a los prisioneros de guerra que eran transportados por los vencedores se les ofrecía *dege* (una papilla de mijo y leche) porque se suponía que ningún hombre debía morir con el estómago vacío, y luego se les ofrecían sus propias armas para que pudieran quitarse la vida. A quienes se negaban, su captor les abofeteaba y se los quedaba como cautivos: habían aceptado el desprecio que les privaba de su personalidad[10].

Las terroríficas historias de los tiv sobre hombres que están muertos pero no lo saben, o a los que se trae de vuelta de sus tumbas para servir a sus asesinos, así como las historias de zombis de Haití, parecen jugar con este terror esencial de la esclavitud: el hecho de que el esclavo es una especie de muerto viviente.

En un libro titulado *Slavery and Social Death (Esclavitud y muerte social*),

seguramente el estudio comparativo más profundo escrito hasta la fecha acerca de esta institución, Orlando Patterson describe exactamente lo que ha significado ser completa y absolutamente arrancado del propio contexto social[11]. En primer lugar, subraya, la esclavitud difiere de cualquier otra forma de relación humana porque no es una relación moral. Los propietarios de esclavos pueden maquillarla bajo todo tipo de lenguaje paternalista o legalista, pero es tan sólo una maniobra de distracción que nadie se cree realmente; en realidad se trata de una relación basada puramente en la violencia: un esclavo obedece porque, de no hacerlo, le pueden golpear, torturar o matar, y todo el mundo es plenamente consciente de ello. En segundo lugar, estar socialmente muerto implica que un esclavo no tiene relaciones sociales vinculantes con nadie más: se lo enajena de sus ancestros, comunidad, familia, clan, ciudad; no puede realizar contratos ni promesas de valor, excepto a voluntad de su amo; incluso si adquiere una familia, ésta puede disolverse en cualquier momento. La relación de pura fuerza que lo unía a su amo era, así, la única relación humana que, en definitiva, importaba. Por consecuencia (y éste es el tercer elemento esencial) la situación del esclavo era la de total degradación. De aquí la bofetada del guerrero mande: el cautivo, al rechazar su última oportunidad de salvar su honor suicidándose, debía reconocer que desde ese momento era una cosa completamente despreciable[12].

Pero al mismo tiempo, esta capacidad para despojar a los demás de su dignidad se convierte, para el amo, en la base de su honor. Como resalta Patterson, ha habido lugares (el mundo islámico proporciona numerosos ejemplos) en que ni siquiera se pone a los esclavos a trabajar para obtener provecho; en lugar de ello, los hombres ricos hacen ostentación de séquitos de batallones de esclavos simplemente por razones de estatus, como símbolos de su magnificencia y nada más.

Se me ocurre que es esto, justamente, lo que proporciona al honor su cualidad notoriamente frágil. Los hombres de honor tienden a combinar una sensación de confianza y seguridad, que viene con el hábito de dar órdenes, con una notable susceptibilidad; una extraordinaria sensibilidad a desaires e insultos, el sentimiento de que un hombre (y casi siempre se trata de un hombre) se ve de alguna manera reducido o humillado si permite que una «deuda de honor» quede impune. Esto se debe a que el honor no es lo mismo que la dignidad.

Incluso se puede decir: el honor es un excedente de dignidad. Es esa aumentada conciencia del poder, y de sus peligros, que proviene de haber quitado su poder y su dignidad a otros; o, por lo menos, de saber que uno es capaz de hacerlo. En su acepción más sencilla, el honor es ese exceso de dignidad que ha de defenderse con la daga o la espada (los hombres violentos, como sabemos, están casi invariablemente obsesionados con el honor). De aquí la moral del guerrero, en que casi todo lo que se pueda ver como una falta de respeto (una palabra o una mirada inapropiada) se considera un desafío o puede tratarse como tal. Incluso allá donde la

violencia declarada queda relegada fuera de la imagen, cuando se pone en juego el honor, ocurre con un sentido de que la dignidad *se puede* perder, y por tanto hay que defenderla continuamente.

La consecuencia es que hoy en día «honor» tiene dos sentidos completamente contradictorios: por una parte, podemos hablar del honor como simplemente integridad. La gente decente hace honor a sus obligaciones contraídas. Esto es evidentemente lo que «honor» significaba para Equiano: ser un hombre honorable consistía en decir la verdad, obedecer la ley, mantener sus promesas, ser honesto y concienzudo en sus tratos comerciales[13]. Su problema fue que, de manera simultánea, el honor significaba algo más, que tenía mucho que ver con la violencia necesaria para reducir a los seres humanos a meras mercancías con las que tratar.

Puede que el lector se esté preguntando: ¿qué tiene que ver todo esto con los orígenes del dinero? La respuesta es, sorprendentemente: todo. Algunas de las formas más arcaicas que conocemos de dinero parecen haber sido empleadas precisamente como medida de honor y de degradación, es decir: el valor del dinero era el valor de poder convertir a los demás en dinero. El curioso rompecabezas de la *cumal* (el dinero-esclava de la Irlanda medieval) parecería constituir un dramático ejemplo.

El precio del honor (Irlanda, Alta Edad Media)

Durante gran parte de su historia más temprana, la situación en Irlanda no era muy diferente de la de muchas de las sociedades africanas que examinamos en el tramo final del último capítulo. Se trataba de una economía humana asentada, de manera incómoda, a los bordes de una economía comercial en expansión. Es más: en ciertos periodos hubo un activo comercio de esclavos. Como dijo un historiador, «Irlanda no posee riquezas minerales, y los reyes irlandeses sólo podían obtener productos de lujo extranjeros a cambio de dos bienes de exportación: el ganado y las personas»[14]. Apenas es sorprendente, por tanto, que el ganado y las personas fueran las principales formas de moneda. Aun así, para la aparición de los primeros registros escritos, hacia el año 600, el comercio de esclavos parece haber desaparecido, y la propia esclavitud era ya una institución en desaparición, al ser objeto de la grave desaprobación de la Iglesia[15]. ¿Por qué, por tanto, se seguían empleando a las *cumal* como unidades de contabilidad, para hacer recuento de

deudas que en realidad se pagaban en vacas, o en copas, broches y demás objetos de plata, o, en el caso de transacciones pequeñas, sacos de trigo o cereales? Y hay una pregunta incluso más obvia: ¿por qué *mujeres*? La antigua Irlanda estaba bien provista de esclavos masculinos, pero nadie parece haberlos empleado como dinero.

La mayor parte de lo que sabemos de la economía de la Irlanda de la Alta Edad Media procede de fuentes legales: una serie de códigos legales, escritos por una poderosa clase de juristas, que datan aproximadamente de los siglos VII a IX. Estos códigos, sin embargo, son excepcionalmente ricos. Por aquella época, Irlanda era aún en gran parte una economía humana. Era también una economía de marcado carácter rural: la gente vivía en casas apartadas, de manera no muy diferente a los tiv, cultivando el trigo y atendiendo el ganado. Lo más parecido a ciudades que había eran algunas concentraciones alrededor de algunos monasterios. Parece haber habido una casi total ausencia de mercados, excepto algunos en la costa (con toda seguridad, mercados de ganado o esclavos) frecuentados por barcos extranjeros[16].

Como consecuencia, el dinero se empleaba sobre todo para propósitos sociales: regalos, honorarios a los artesanos, doctores, poetas, jueces y cómicos; pagos feudales varios (los señores daban regalos de ganado a clientes que debían proporcionarles comida con cierta regularidad). Los autores de los códigos legales ni siquiera sabían cómo poner precio a la mayoría de los bienes de uso cotidiano: jarras, almohadas, cinceles, lonchas de tocino y similares. Nadie parece haber pagado dinero por ellos[17]. Las familias compartían la comida, que también se entregaba a los superiores feudales, que la derrochaban en suntuosos banquetes para amigos, rivales y séquitos. Quien necesitaba una herramienta o un mueble acudía a un pariente con las habilidades requeridas o pagaba a alguien para que se lo hiciera. Los objetos en sí mismos no estaban a la venta. Los reyes, a su vez, asignaban tareas a los diferentes clanes: uno debía proporcionarle cuero; otro, poetas; un tercero, escudos… Precisamente el tipo de rígido acuerdo que los mercados se desarrollaron para sortear[18].

Se podía prestar dinero. Había un complejísimo sistema de compromisos y avales para garantizar que los deudores pagaran lo que debían. Sin embargo se empleaba, sobre todo, para pagar multas. En los códigos, estas multas están detalladas de manera interminable, pero lo que realmente llama la atención es que están cuidadosamente graduadas según el rango social. Esto suele darse en casi todos los «códigos legales bárbaros»: las dimensiones del castigo tienen tanto que ver con el estatus de la víctima como con la naturaleza del daño, pero sólo en Irlanda se especificó de manera tan sistemática.

La clave del sistema era una noción propia de honor: literalmente, la «cara»[19]. El honor de una persona era la estima a ojos de los demás, la honestidad, integridad y carácter de uno, pero también el propio poder, en su acepción de capacidad para defenderse, y defender a la propia familia y seguidores, de cualquier tipo de

degradación o insulto. Aquellos que poseían el grado más alto de honor eran literalmente sagrados: sus personas y posesiones eran sacrosantas. Lo realmente inusual de los sistemas célticos (y el irlandés iba un paso más allá que cualquier otro) era que el honor se podía cuantificar de manera precisa. Toda persona libre tenía su «precio del honor»: el precio que uno debía pagar si insultaba su dignidad. Estos precios variaban. El precio del honor de un rey, por ejemplo, era siete *cumal*, o siete jóvenes esclavas: éste era el precio de honor estándar para cualquier ser sagrado, como un obispo o un maestro poeta. Dado que (como todas las fuentes se apresuran a decir) no se solían pagar las esclavas como tales, esto significaría que, en el caso de insultar la dignidad de una persona de este rango, había que pagar veintiuna vacas lecheras o veintiuna onzas de plata[20]. El precio del honor de un campesino rico era de dos vacas y media; el de un señor menor, el mismo más media vaca adicional por cada persona libre que dependiera de él. Y dado que un señor, para seguir siendo señor, debía tener al menos cinco de estas personas, elevaba el total a un mínimo de cinco vacas[21].

No hay que confundir el precio del honor con el *wergeld*, el precio real de la vida de un hombre o mujer. Si alguien mataba a un hombre, se ofrecían bienes por valor de siete *cumal* como recompensa por matarlo, a lo que se añadía el precio del honor por haber atentado contra su dignidad (al matarlo). Es interesante que tan sólo en el caso del rey el precio de su sangre y el de su honor sean iguales.

Había también pagos por daños: si alguien hería a un hombre en la mejilla, debía pagar el precio del honor del lastimado más el de la herida —un golpe en la cara era, por razones obvias, especialmente grande—. El problema residía en calcular el precio de la herida, que variaba en función del daño físico y del estatus del damnificado. En este caso, los juristas irlandeses desarrollaron el ingenioso método de clasificar los precios de las diferentes heridas por diferentes variedades de cereal: un corte en la mejilla del rey se medía en granos de trigo; en la de un campesino rico, en granos de avena; en la de un pequeño propietario, en simples guisantes. En todos los casos, se pagaba una vaca[22]. De igual manera, si uno robaba, digamos, un broche o un cerdo, se lo multaba con tres broches o tres cerdos, más el precio del honor del perjudicado, por haber violado el santuario de su casa. Atacar a una persona que se encontraba bajo la protección de un señor era lo mismo que violar a la mujer o hija de un hombre: una violación no del honor de la víctima, sino de quien debería haber sido capaz de defenderla.

Por último, había que pagar el precio de honor por simplemente insultar a alguien poderoso: podía ser por no invitarlo a un banquete, o por inventar un apodo especialmente embarazoso (sobre todo si prendía), o por humillar a la persona mediante la sátira[23]. En la Irlanda medieval, la burla era un arte refinado, y a los poetas se los consideraba cercanos a los magos: se decía que un autor satírico de talento podía rimar ratas con muerte[*], o, al menos, causar ampollas en la cara de

sus víctimas.

Un hombre así burlado no tenía más opción que defender su honor; y en la Irlanda medieval, el valor del honor estaba definido de forma precisa.

Debería subrayar que, si bien veintiuna vacas pueden no parecer gran cosa cuando se trata con un rey, en Irlanda, en aquella época, había unos 150 reyes[24]. La mayoría sólo tenían un par de miles de súbditos, aunque había también reyes de más alto rango, de carácter provincial, cuyo precio de honor era el doble[25]. Es más: dado que el sistema legal estaba tan separado del político, los juristas tenían (en teoría) la capacidad para degradar a cualquiera (reyes incluidos) que hubieran cometido un acto deshonroso. Si un noble negaba el paso a su casa o a un banquete a un hombre digno, o si daba cobijo a un fugitivo, o si comía carne de una vaca que hubiera sido evidentemente robada, o incluso si permitía que un poeta le satirizase y no lo llevase ante los tribunales, su precio podía rebajarse a la altura del de un plebeyo. Pero lo mismo podía ocurrir con un rey que huyera en una batalla, o abusara de sus poderes, o incluso que se lo viera trabajando en sus campos o haciendo cualquier trabajo que estuviera por debajo de su dignidad. Un rey que cometiera un acto completamente atroz, como asesinar a un pariente, por ejemplo, podía acabar sin el menor honor, lo que no sólo implicaba que le podían decir cualquier cosa sin miedo a ninguna multa, sino que tampoco podía presentarse como aval ni como testigo en un juicio, dado que el juramento y la posición legal de las personas venían determinados por el precio del honor. Esto no ocurría a menudo, pero ocurrió, y la sabiduría legal se encargó de recordárselo a la gente: la lista, incluida en un famoso texto legal, de «los siete reyes que perdieron su precio de honor» se escribió para que todos tuvieran presente que nadie, no importaba cuán poderoso o sagrado, quedaba exento del peligro de caer.

Lo más inusual del material irlandés es que todo esté descrito de manera tan clara. Esto se debe, en parte, a que los códigos legales irlandeses eran obra de un estamento de especialistas legales que parecen haber convertido todo el asunto en una especie de entretenimiento, dedicando incontables horas a hallar toda posible y abstracta posibilidad. Algunas de las provisiones son tan caprichosas («si a un hombre le pica la abeja de otro hombre, se debe calcular la extensión del daño, pero si la víctima aplastó la abeja, ha de restarse su valor») que no queda sino pensar que se trataba de bromas. Aun así, y en consecuencia, la lógica moral que subyace a cualquier código de honor elaborado se ve aquí expuesta de manera completamente sincera. ¿Y qué hay acerca de las mujeres? El precio del honor de una mujer libre era exactamente la mitad que el de su pariente masculino más cercano: su padre, si vivía; si no, su marido. Si era deshonrada, el precio se debía pagar a ese pariente. A menos, por supuesto, que se tratara de una terrateniente independiente. En tal caso, el precio de su honor era el mismo que el de un hombre. Y a menos que se tratase de una mujer de virtud fácil, en cuyo caso era cero, pues no tenía honor que ultrajar.

¿Con respecto al matrimonio? El pretendiente debía pagar el precio del honor de la esposa a su padre, convirtiéndose así en su guardián. ¿Los siervos? Se aplicaba el mismo principio: cuando un hombre adquiría un siervo, pagaba el precio del honor de ese hombre con su equivalente en vacas. Desde ese momento, si alguien insultaba o hacía daño al siervo, se percibía como un ataque al honor del señor, y era tarea de éste recaudar las multas correspondientes. Entre tanto, el honor del señor subía como consecuencia de adquirir un nuevo siervo. En otras palabras: absorbía, literalmente, el honor de su nuevo vasallo, incorporándolo al suyo[26].

Todo esto, a su vez, nos permite tanto comprender algo acerca de la naturaleza del honor como entender por qué las esclavas seguían manteniéndose como medida de los precios de las deudas de honor incluso en una época en que, sin duda debido a la influencia de la Iglesia, ya no pasaban de mano en mano. A primera vista puede parecer extraño que el honor de un rey o de un noble se mida en esclavas, dado que los esclavos eran seres humanos cuyo honor era cero. Pero si el propio honor se basa en la capacidad de extraer el honor de los demás, cobra perfectamente sentido. El valor de un esclavo es el del honor que se le ha extraído.

A veces uno tropieza con un detalle aislado, al azar, que delata todo el juego. En este caso no procede de Irlanda, sino del Código de Demetia, Gales, escrito algo después pero que opera según principios muy similares. En un punto, tras glosar los honores debidos a las siete santas sedes del Reino de Dyfed, cuyos obispos y abades eran las criaturas más sagradas y exaltadas del reino, el código especifica que:

> Quien haga sangrar a un abad de cualquiera de estas sedes principales antes mencionadas, deberá pagar siete libras; y que una de sus hijas se convierta en lavandera, como desgracia para sus descendientes, y para que sirva como recuerdo del pago del precio del honor[27].

Las lavanderas eran las sirvientas más abyectas, y en este caso se convertía de por vida a una persona en lavandera. Se la reducía, de facto, a la esclavitud. Su desgracia permanente no era sino la restauración del honor del abad. Aunque no podemos saber si alguna vez hubo una institución semejante tras el hábito de pagar las deudas de honor entre los irlandeses con esclavas, el principio es, evidentemente, el mismo. El honor es un juego de suma cero. La capacidad de defender a las mujeres de su familia es una parte esencial del honor de un hombre. Por tanto, obligarlo a entregar a una de sus hijas para que realice tareas serviles y degradantes en la casa de otro es el golpe definitivo a su honor. Y es, a su vez, la reafirmación definitiva del honor de quien se la lleva.

* * *

Lo que hace que las leyes medievales irlandesas nos parezcan tan extrañas, desde nuestra perspectiva, es que sus defensores no sintieran la menor incomodidad por poner un precio monetario exacto a la dignidad humana. A nosotros, la idea de que la santidad de un sacerdote o la majestad de un rey se puedan equiparar a un millón de huevos fritos o a cien mil cortes de pelo nos resulta simplemente absurda. Se trata precisamente de las cosas que deberían situarse más allá de toda posible cuantificación. Si los juristas irlandeses de la Edad Media creían lo contrario era porque en aquella época la gente no empleaba dinero para comprar huevos o pagarse cortes de pelo[28]. Es porque aún se trataba de una economía humana, en la que el dinero se empleaba para propósitos sociales, que se podía crear un sistema tan intrincado mediante el que era posible no sólo medir, sino sumar y restar cantidades específicas de dignidad humana… y al hacerlo, proporcionarnos una inmejorable ventana para contemplar la naturaleza misma del honor.

La pregunta obvia es: ¿qué pasa con una economía así cuando la gente comienza a emplear el mismo dinero con el que mide la dignidad para comprar huevos y cortes de pelo? Como revelan las historias de la antigüedad de Mesopotamia y el Mediterráneo, la consecuencia es una profunda (y duradera) crisis moral.

Mesopotamia (los orígenes del patriarcado)

En griego clásico, la palabra que designaba «honor» era *timé*. En tiempos de Homero, el término parece haberse empleado de manera similar al «precio del honor» irlandés: hacía referencia simultáneamente a la gloria del guerrero y a la compensación pagada como daños y perjuicios en casos de lesiones o agravios. Sin embargo, con el surgimiento de los mercados a lo largo de los siguientes siglos, el significado de la palabra *timé* comenzó a cambiar. Por una parte, pasó a significar «premio», como el precio de algo que uno compra en el mercado. Por otra parte hacía referencia a una actitud de absoluto desprecio por los mercados.

Aun hoy en día éste es el caso:

> En Grecia la palabra «timi» significa honor, que se ha visto tradicionalmente como el valor más importante en la sociedad griega. A menudo en Grecia se caracteriza el honor como generosidad a raudales y franco desdén por los costes monetarios y la contabilidad. Y sin embargo, la

misma palabra significa «precio», como el precio de una libra de tomates[29].

La palabra «crisis» hace referencia, literalmente, a un cruce de caminos: es el punto en que las cosas podrían ir de una de dos o más posibles maneras. Lo extraño de la crisis en cuanto al concepto de honor es que no parece haberse resuelto nunca. ¿Es el honor el deseo de pagar las propias deudas monetarias? ¿O es el no creer que esas deudas sean realmente tan importantes? Parece ser ambas cosas al mismo tiempo.

Está también la cuestión de *qué creen* los hombres de honor que es realmente importante. La mayoría de nosotros, cuando piensa en el sentido del honor de un aldeano del Mediterráneo, no piensa en una actitud relajada con respecto al dinero, sino en una verdadera obsesión por la virginidad prematrimonial. El honor masculino no se mide tanto por su capacidad de proteger a las habitantes femeninas de su casa como por proteger sus reputaciones sexuales; responder a cualquier sugerencia de actos impropios por parte de su madre, esposa, hermana o hija como a ataques a su propia persona. Se trata de un estereotipo, pero no completamente injustificado. Un historiador que buceó en cincuenta años de informes policiales sobre peleas a navaja en la Jonia del siglo XIX descubrió que casi todas ellas comenzaron cuando una parte sugirió públicamente que la mujer o hermana del otro era una puta[30].

Así pues, ¿de dónde viene la repentina obsesión por la corrección sexual? No parece constar en el material irlandés ni en el galés. En ellos, la peor humillación era ver a una hermana o hija reducida a fregar la colada de otro. ¿Qué pasa, pues, con el surgimiento del dinero y de los mercados que causa tantas inseguridades a los hombres con respecto al sexo[31]?

Es una pregunta difícil, pero, como mínimo, uno puede imaginar cómo la transición de una economía humana a una economía comercial puede causar ciertos dilemas morales. ¿Qué pasa, por ejemplo, cuando el mismo dinero que se emplea para arreglar matrimonios y saldar asuntos de honor puede también emplearse para pagar los servicios de prostitutas?

Como veremos, hay motivos para creer que es en crisis morales semejantes que se halla el origen no sólo de las concepciones actuales de honor, sino también del propio patriarcado. Esto es así, al menos, si definimos «patriarcado» en su sentido bíblico más específico: el gobierno de los padres, con toda la conocida imaginería de tozudos señores barbudos en túnicas, vigilando de cerca a sus mujeres e hijas secuestradas, incluso mientras sus hijos vigilaban de cerca sus rebaños, imágenes típicas del libro de Génesis[32]. Los lectores de la Biblia siempre han dado por sentado que había algo primordial en todo esto; que era sencillamente la manera en que se comportaban los habitantes del desierto, y, por tanto, también los antiguos habitantes de Oriente Medio. Es por ello por lo que la traducción del sumerio,

durante la primera mitad del siglo XX, causó tanta sorpresa.

En los más primitivos textos sumerios, especialmente entre los que databan aproximadamente del 3000 al 2500 a.C., las mujeres son omnipresentes. Las primeras historias no sólo registran los nombres de numerosas mujeres gobernantes, sino que dejan claro que las mujeres abundaban entre los doctores, mercaderes, escribas y funcionariado, y que eran, en general, libres para tomar parte en todos los asuntos de la vida pública. No se puede hablar de plena igualdad de género: los hombres seguían superando en número a las mujeres en todas estas áreas. Aun así, uno obtiene la impresión de que se trataba de una sociedad no muy diferente de la que prevalece hoy en día en gran parte del mundo civilizado. A lo largo de los siguientes mil años, todo esto cambia. El lugar de la mujer en la vida cívica se va erosionando; gradualmente toma forma un patrón patriarcal más conocido, con su énfasis en la castidad y la virginidad prematrimonial, un debilitamiento y eventual desaparición de la mujer con respecto al gobierno y a las profesiones liberales y la pérdida de su estatus legal de independencia, que las relega a protegidas de sus maridos. Hacia el final de la Edad de Bronce, hacia el 1200 a.C., comenzamos a ver numerosos grupos de mujeres secuestradas en harenes y (en algunos lugares, al menos) sujetas al velo obligatorio.

En realidad esto parece reflejar un patrón mucho más amplio a escala mundial. Siempre ha resultado escandaloso, para quienes quieren ver en el avance de la ciencia y la tecnología, la acumulación del saber, el crecimiento económico («progreso humano», como nos gusta llamarlo) algo que ha de llevar a un mayor grado de libertad humana, que para las mujeres el caso sea exactamente el opuesto. O, al menos, lo haya sido hasta tiempos muy recientes. Se puede observar una similar disminución gradual de las libertades de la mujer en la India y China. La pregunta, obviamente, es ¿por qué? La explicación estándar para el caso sumerio siempre ha sido la gradual infiltración de poblaciones pastoralistas de los desiertos circundantes que, presumiblemente, tuvieron siempre roles más patriarcales. Al fin y al cabo, sólo había una estrecha franja de tierra a lo largo de los ríos Tigris y Éufrates capaz de soportar trabajos intensivos de irrigación y, por tanto, vida urbana. Así, la civilización se encontraba desde sus inicios rodeada de un margen de personas del desierto, que vivía de manera similar a la descrita en el Génesis y que hablaba las mismas lenguas semíticas. Es innegable que, con el tiempo, el lenguaje sumerio fue desplazado, primero por el acadio, luego por el amorrita, luego por las lenguas arameas y finalmente, en tiempos más recientes, por el árabe, que llevaron a Babilonia y a Levante pastoralistas del desierto. Aunque todo esto trajo consigo, evidentemente, profundos cambios culturales, no ofrece una explicación especialmente satisfactoria[33]. Los antiguos nómadas parecen haber deseado adaptarse a la vida urbana de muchas otras maneras. ¿Por qué no también en ésa? Por otra parte se trata de una explicación demasiado localizada y no contribuye en

nada a explicar el patrón más amplio. Los estudios feministas, en lugar de ello, han tendido a enfatizar la creciente escala e importancia social de la guerra, así como a la creciente centralización estatal que la acompañó[34]. Esto es más convincente. Ciertamente, cuanto más militarista el Estado, más duras las leyes suelen ser para con la mujer. Pero añadiría otro argumento complementario. Como he subrayado, históricamente la guerra, los Estados y los mercados tienden a alimentarse unos a otros. Las conquistas implican impuestos. Los impuestos son maneras de crear mercados, que son convenientes tanto para soldados como para administradores. En el caso específico de Mesopotamia, todo esto se relacionó de manera muy compleja con una explosión de deuda que amenazó con convertir todas las relaciones humanas, y por extensión, los cuerpos de las mujeres, en potenciales mercancías. Al mismo tiempo dio lugar a una horrorizada reacción por parte de los ganadores (masculinos) del juego económico, que con el tiempo se vieron forzados a tomar más y más medidas para dejar claro que *a sus* mujeres no se las podía comprar ni vender de ninguna manera.

Una mirada al material existente acerca del matrimonio mesopotámico nos proporciona pistas acerca de cómo pudo haber ocurrido esto.

Es consenso antropológico generalizado que el «precio de la novia» suele ser típico de situaciones en que la población es relativamente escasa, la tierra no es un recurso especialmente poco abundante y, por tanto, las políticas predominantes son las de control laboral. Allá donde la población es densa y la tierra un bien escaso, se suele hallar más bien la dote: añadir una mujer a la casa es añadir una boca más que alimentar, y en lugar de recibir dinero, se espera del padre de la novia que contribuya con algo (tierras, riquezas, dinero…) para ayudar a mantener a su hija en su nuevo hogar[35]. En la antigua Sumeria, por ejemplo, el principal pago del matrimonio era un gran regalo de comida del padre del novio al padre de la novia, destinado a proporcionar un suntuoso banquete de bodas[36]. No se tardó mucho, sin embargo, en dividir este pago en dos fracciones; uno para la boda y otro para el padre de la novia, que se calculaba (y a menudo se pagaba) en plata[37]. A menudo las mujeres adineradas parecen haber acabado en posesión del dinero: al menos, muchas parecen haber lucido brazaletes y tobilleras de plata de idéntica denominación.

Sin embargo, conforme pasó el tiempo, este pago, llamado *terhatum*, comenzó a tomar forma de una simple compra. Se lo pasó a llamar «el precio de la virgen» (no sin razón, pues la desfloración ilegal de una virgen se consideraba un crimen contra la propiedad del padre)[38]. Se hacía referencia al matrimonio como «tomar posesión» de una mujer, el mismo término que uno emplea para adquirir bienes[39]. En principio, una mujer, una vez poseída, debía estricta obediencia a su marido, y a menudo no podía pedir el divorcio incluso en casos de abuso físico.

Para mujeres de recursos o con familias poderosas, esto no era sino una mera

cuestión de principios, considerablemente modificados en la práctica. Las hijas de los mercaderes, por ejemplo, solían recibir sustanciosas dotes en metálico, con las que podían negociar por su cuenta o actuar como socias de sus maridos.

Sin embargo, para las pobres (es decir, para la mayoría de las personas) el matrimonio se acercaba cada vez más a una simple transacción comercial.

Parte de todo esto debe de haber sido un efecto de la esclavitud. Aunque los verdaderos esclavos eran poco numerosos, la mera existencia de una clase de personas sin parientes, que eran simples mercancías, ya marcó una diferencia. En Nuzi, por ejemplo, «el precio de la novia se pagaba en animales domésticos y plata, hasta un montante total de 40 shekels de plata», a lo que el autor añade, secamente: «hay evidencias de que era el mismo precio de una esclava»[40]. Esto debe de haber hecho todo incómodamente obvio. Es también en Nuzi, de donde se conservan registros inusualmente detallados, que hallamos ejemplos de hombres ricos que pagan «precios de la novia» rebajados a familias empobrecidas para adquirir una hija que posteriormente adoptarían, pero a la que de facto mantendrían como concubina o niñera, o que casarían con uno de sus esclavos[41].

Aun así, el factor realmente crucial aquí era la deuda. Como ya apunté en el último capítulo, los antropólogos han subrayado desde hace mucho que pagar el excrex no es lo mismo que comprar una esposa. Al fin y al cabo (y éste fue uno de los argumentos que rematara, recordemos, el debate en la Liga de Naciones en la década de 1930) si el hombre estuviera realmente comprando una mujer, ¿no sería también capaz de venderla? Es evidente que los maridos africanos y melanesios no eran capaces de vender a sus mujeres a un tercero. Como mucho, podían devolverla a su casa y exigir su excrex de vuelta[42].

Tampoco un marido mesopotámico podía vender a su mujer. Al menos, no normalmente. Aun así, todo cambiaba en cuanto tomaba un préstamo. Dado que si lo hacía, era perfectamente legal (como hemos visto) usar a su mujer e hijos como aval, y si era incapaz de devolver el dinero, se los podían llevar como peones de deuda, de la misma manera en que podía perder sus esclavos, ovejas y cabras. Lo que también significaba esto era que su honor y su crédito pasaban a ser, de facto, la misma cosa: para un pobre, al menos, el valor del propio crédito era su propia capacidad de mando sobre su casa; y, como reverso de la moneda, las relaciones de autoridad domésticas, relaciones que en principio debían ser de protección y afecto, se convirtieron en derechos de propiedad que se podían, en efecto, comprar y vender.

De nuevo para los pobres, esto significó que los miembros de la familia se convirtieran en mercancías que uno podía alquilar o vender. No sólo podía uno disponer de sus hijas como «novias» para trabajar en las casas de hombres ricos: tablillas de Nuzi demuestran que uno podía alquilar a miembros de su familia simplemente tomando un préstamo: hay casos registrados de hombres que envían a

sus hijos e incluso esposas como peones por préstamos que eran claramente pagos por adelantado por el empleo en la granja o telar del prestamista[43].

La crisis más dramática y duradera se centró en la prostitución. En realidad no queda claro, atendiendo a las fuentes más antiguas, que siquiera se pueda hablar de «prostitución». Los templos sumerios parecen haber albergado a menudo cierta variedad de prácticas sexuales. Se consideraba a algunas sacerdotisas, por ejemplo, casadas o dedicadas de alguna otra manera a los dioses. Lo que esto significara en la práctica parece que varió de manera considerable. De manera similar a las posteriores *devadasis*, o «bailarinas del templo» de la India hindú, algunas permanecían célibes; a otras se les permitía casarse pero no tener hijos; de otras se esperaba que encontraran ricos mecenas, convirtiéndose en realidad en cortesanas para la élite. Otras vivían en los templos y tenían la responsabilidad de estar sexualmente disponibles para los fieles en ciertas ocasiones rituales[44]. Algo que todos los textos resaltan es que a todas estas mujeres se las consideraba extraordinariamente importantes. En un sentido muy real, eran la encarnación definitiva de la civilización. Al fin y al cabo, toda la maquinaria de la economía sumeria existía para mantener los templos, considerados la morada de los dioses. Como tales, representaban el refinamiento definitivo en todo: de la música a la danza y al arte, la cocina y la gracia de vivir. Las sacerdotisas y esposas de los dioses, en los templos, eran las más elevadas encarnaciones de esta vida perfecta.

Es también importante subrayar que no parece que a los hombres sumerios, al menos en esta temprana época, les presentara ningún problema el que sus hermanas tuviesen sexo a cambio de dinero. Al contrario, en tanto la prostitución existía (y, recordemos, en una economía de crédito, no podía haber sido algo tan impersonal como sexo a cambio de billetes) los textos religiosos sumerios la identifican como uno de los principales rasgos de la civilización humana, un regalo otorgado por los dioses en el alba de los tiempos. El sexo, para procrear, se consideraba natural (al fin y al cabo, los animales lo hacían); el sexo como placer, y no para procrear, se consideraba divino[45].

La expresión más famosa entre prostitución y civilización se puede encontrar en la historia de Enkidu, en la épica de Gilgamesh. Al comienzo de la historia, Enkidu es un monstruo, un «hombre salvaje» desnudo y feroz que pasta con las gacelas, bebe con el ganado en las albercas y aterroriza a la gente de la ciudad. Incapaces de derrotarle, los ciudadanos envían a una cortesana que es también sacerdotisa de la diosa Ishtar. Ella se desnuda ante él y hacen el amor seis días y siete noches. Tras ello, los antiguos compañeros animales de Enkidu huyen de él. Cuando ella le explica que ahora él ha obtenido conocimiento y se ha vuelto como un dios (al fin y al cabo, ella es una consorte divina), él accede a vestirse e ir a vivir a la ciudad como un correcto y civilizado ser humano[46].

Sin embargo, ya en la primera versión de la historia de Enkidu se puede detectar

cierta ambivalencia. Mucho después los dioses condenan a muerte a Enkidu, y su reacción inmediata es maldecir a la cortesana por haberlo sacado de la naturaleza: la condena a convertirse en una prostituta callejera o en una tabernera, a vivir entre vomitonas de borrachos y clientes que abusen de ella y le peguen. Posteriormente, sin embargo, se arrepiente de su conducta y acaba bendiciéndola. Pero ese rasgo ambivalente estaba allí desde el principio, y se hace más poderoso. Desde el principio los complejos de templos sumerios y babilonios estaban rodeados por proveedoras mucho menos glamurosas de servicios sexuales: hacia la época más documentada eran el centro de auténticos barrios rojos llenos de tabernas con bailarinas, travestidos (algunos, esclavos; otros, fugitivos) y una variedad casi infinita de prostitutas. Existe una terminología increíblemente elaborada cuyas sutilezas se perdieron hace mucho tiempo. La mayoría parece haber trabajado también en el entretenimiento: las taberneras tocaban música; los travestidos no eran sólo cantantes y bailarines, sino que actuaban también como lanzadores de cuchillos. Muchos eran esclavos que trabajaban para sus amos, o mujeres que trabajaban por votos religiosos o por deudas, o que eran peones de deuda, o, incluso, fugitivas de la servidumbre por deudas que no tenían ningún otro lugar al que ir. Con el tiempo, muchas de las mujeres de menor rango de los templos acabaron como esclavas o como peones de deuda, y es posible que a menudo se difuminara la línea divisoria entre las sacerdotisas que realizaban rituales eróticos y las prostitutas en posesión del templo (y, en principio, del dios), a veces alojadas en el propio complejo, y cuyas ganancias se añadían al tesoro del templo[47]. Dado que la mayoría de las transacciones cotidianas, en Mesopotamia, no se realizaban con pago en metálico, es lógico asumir que otro tanto ocurría con las prostitutas (al igual que las taberneras, muchas de las cuales parecen haber sido ex prostitutas, desarrollaban relaciones de crédito con sus clientes) y esto significa que en su mayor parte no ejercían tanto la prostitución callejera como un estilo similar a las cortesanas[48]. Aun así, los orígenes de la prostitución comercial parecen enmarañados en una peculiar mezcla de práctica sagrada (o antaño sagrada), comercio, esclavitud y deuda.

* * *

El «patriarcado» se originó, ante todo, en un rechazo a las grandes civilizaciones urbanas en nombre de la pureza; en una reafirmación del control paterno contra grandes ciudades como Uruk, Lagash y Babilonia, a las que se veía como lugares de burócratas, mercaderes y prostitutas. Los márgenes de pastoralistas, los desiertos y estepas más allá de los valles fluviales, eran los lugares a los que huían los granjeros expulsados y endeudados. La resistencia, en el antiguo Oriente Medio, era menos una política de rebelión que una política de éxodo, de desvanecerse, con la propia familia y ganado, a menudo antes de que se las pudieran apropiar[49]. Siempre

hubo pueblos tribales viviendo en los márgenes. Durante las buenas épocas, comenzaban a acercarse a las ciudades; en los malos tiempos, sus poblaciones crecían con los refugiados, granjeros que se convertían nuevamente en Enkidu. Periódicamente creaban sus propias alianzas y regresaban a las ciudades, esta vez como conquistadores. Es difícil saber con precisión cómo veían su propia situación, pues tan sólo en el Antiguo Testamento, escrito al otro lado del Creciente Fértil, existe algún registro del punto de vista de los rebeldes pastoralistas. Pero nada allí mitiga la impresión de que el extraordinario énfasis que hallamos acerca de la autoridad absoluta de los padres, y la celosa protección hacia sus débiles mujeres, fueron posibles gracias a (y a la vez fueron una protesta contra) la propia mercantilización de las personas en las ciudades de las que huyeron.

Los libros sagrados, en todo el mundo (el Antiguo y el Nuevo Testamento, el Corán, toda la literatura religiosa desde la Edad Media hasta nuestros días), contienen ecos de esta rebelión, que mezclan el desprecio por la corrupta vida urbana con la sospecha hacia el mercader y, a menudo, una intensa misoginia. Sólo hay que recordar la propia imagen de Babilonia, que ha quedado permanentemente alojada en la imaginación colectiva no sólo como la cuna de la civilización, sino también como la Madre de todas las Rameras. Heródoto se hizo eco de fantasías populares en Grecia cuando aseguró que toda doncella babilónica estaba obligada a prostituirse en el templo para obtener dinero para su dote[50]. En el Nuevo Testamento, San Pedro se refiere a menudo a Roma como «Babilonia», y el Libro de las Revelaciones proporciona quizá la imagen más vívida de qué quería decir cuando habla de Babilonia, «la gran puta», sentada «sobre una bestia de color escarlata, cubierta de nombres blasfemos»:

> 17:4 La mujer vestía una túnica púrpura y escarlata, y se adornaba con oro, piedras preciosas y perlas. Tenía en la mano una copa de oro, llena de abominaciones: las impurezas de su prostitución.
>
> 17:5 Llevaba escrito en la frente este nombre misterioso: «Babilonia, la grande, la madre de las prostitutas y de las abominaciones de la tierra»[51].

Ésta es la voz del odio patriarcal a la ciudad, y de las furiosas voces milenarias de los padres de los antiguos pobres.

El patriarcado, tal y como lo conocemos, parece haber tomado forma en una batalla llena de altibajos entre unas élites de nuevas riquezas y desposeídos recientes. Gran parte de mi propio análisis en este libro se inspira en la brillante obra de la historiadora feminista Gerda Lerner, la cual, en un ensayo acerca de los orígenes de la prostitución, observó:

> Otra fuente para la prostitución comercial fue la pauperización de

> granjeros y su cada vez mayor dependencia de préstamos a fin de sobrevivir a épocas de hambruna, y que llevaban a la esclavitud por deudas. Se entregaban niños de ambos sexos como avales por deudas, o se los entregaban para «adopción». A partir de estas prácticas fue fácil que se desarrollase la prostitución de los miembros femeninos de la familia para beneficio del cabeza de familia. Las mujeres podían acabar como prostitutas porque sus padres las hubieran tenido que vender como esclavas o debido a que sus maridos, empobrecidos, las emplearan como tales. O podían emplearse de manera autónoma como última alternativa a la esclavitud. En esta profesión, con suerte, podían subir de escalafón hasta convertirse en concubinas.
>
> A mediados del segundo milenio a.C., la prostitución se encontraba bien establecida como una posible ocupación para las hijas de los pobres. Conforme la regulación sexual de las mujeres de la clase dominante se hacía más fuerte, la virginidad de las hijas de los ricos se convertía en una baza de la familia. Así, la prostitución comercial se acabó viendo como una necesidad social para hacer frente a la necesidad sexual de los hombres. Lo que siguió siendo problemático fue cómo distinguir clara y permanentemente entre mujeres respetables y no respetables.

Este último punto es crucial. El intento más dramático de resolver este problema, observa Lerner, se puede hallar en un código legal del periodo medio asirio, que data de entre 1400 y 1100 a.C., que es, también, la primera referencia a la obligatoriedad del velo en la historia de Oriente Medio, y también, como subraya Lerner, el primero en convertir los límites de lo socialmente aceptable en responsabilidad del Estado[52]. No resulta sorprendente que esto tenga lugar bajo la autoridad de, quizá, el Estado más notablemente militarista de todo el antiguo Oriente Medio.

El código distingue cuidadosamente entre cinco tipos de mujer. Las mujeres respetables (ya fueran mujeres casadas o concubinas), las viudas y las hijas de asirios libres «han de cubrirse con el velo» cuando salen a la calle. A las prostitutas y a las esclavas (y ahora se incluye en la acepción de prostitutas a las bailarinas solteras del templo y a las prostitutas callejeras) no se les permite emplear el velo. Lo más remarcable de esta ley es que los castigos especificados en el código no van dirigidos contra las mujeres respetables que no lleven velo, sino contra las prostitutas y esclavas que sí lo hacen. A la prostituta se la azotaría cincuenta veces con un bastón y se le vertería brea en la cabeza; a la esclava se le cortarían las orejas. A los hombres libres que, sabiéndolo, permitieran la impostura, se los azotaría y se los condenaría a un mes de trabajos forzados.

Es de suponer que, en el caso de las mujeres respetables, ellas mismas apoyaban

la ley: ¿qué mujer respetable desearía ir por la calle vestida como una prostituta?

Cuando hablamos de mujeres respetables, pues, hablamos de aquellas cuyos cuerpos no podían, bajo ninguna circunstancia, comprarse ni venderse. Sus personas físicas quedaban ocultas y permanentemente relegadas a la esfera doméstica de algún hombre; cuando aparecían en público, con el velo, ostentaban, de manera efectiva, que incluso caminando en público seguían en la misma esfera[53]. Por otra parte, las mujeres que se podían intercambiar por dinero debían ser reconocibles como tales al instante.

El código legal asirio es un ejemplo aislado; en realidad, los velos no se volvieron obligatorios en todas partes hasta después de 1300 a.C. Pero nos proporciona una visión de los acontecimientos que se estaban desarrollando, aun de manera irregular, diríamos que espasmódica, por toda la región, propulsados por la intersección de comercio, clase, desafiantes afirmaciones del honor masculino y la constante amenaza de defección de los pobres. Los Estados parecen haber jugado un complejo doble rol, a la vez forzando la cosificación pero interviniendo para mitigar sus efectos: haciendo cumplir las leyes de deuda y derechos paternos y ofreciendo periódicas amnistías. Pero la dinámica llevó, con el paso de los milenios, a una sistemática degradación de la sexualidad en sí misma, de don divino y encarnación de lo más refinado de la civilización a una de sus asociaciones más familiares: envilecimiento, corrupción y culpa.

* * *

Creo que aquí está la explicación del declive generalizado de las libertades de la mujer que se puede observar en todas las grandes civilizaciones urbanas a lo largo de gran parte de su historia. En todas ellas ocurrían cosas similares, incluso si en cada caso las piezas se montaban de maneras diferentes.

En China, por ejemplo, la historia presencia continuas, y en gran parte ineficaces, campañas gubernamentales para erradicar tanto el excrex como la esclavitud por deuda, y los periódicos escándalos por la existencia de «mercados de hijas», incluyendo la venta directa de chicas como hijas, esposas, concubinas o prostitutas (a discreción del comprador) continúan incluso hoy en día[54]. En la India, el sistema de castas permitía que lo que, de otra manera, no eran sino diferencias entre ricos y pobres, se hicieran formales y explícitas. Los brahmanes y otros miembros de las clases altas encerraban celosamente a sus hijas, y las casaban con suntuosas dotes, mientras las clases bajas practicaban el excrex, permitiendo a los miembros de las clases altas (los «nacidos dos veces») burlarse de ellos por vender a sus hijas. Los dos veces nacidos, además, estaban a salvo de caer en la servidumbre por deudas, mientras que para gran parte de los pobres del campo la dependencia por deuda estaba institucionalizada, con las hijas de los deudores pobres, predecíblemente, a

menudo enviadas a los burdeles o a lavar la colada o cocinar en casa de los ricos[55]. En cualquier caso, entre el empuje de la mercantilización, que recaía de manera desproporcionada sobre las hijas, y la resistencia de quienes trataban de reafirmar los derechos paternos para «proteger» a las mujeres de cualquier sugerencia de que se las podía mercantilizar, las libertades prácticas y formales de las mujeres parecen haberse visto restringidas y borradas de manera gradual pero creciente. Como consecuencia también cambiaron los conceptos de honor, convirtiéndose en una especie de protesta contra las implicaciones del mercado, incluso si al mismo tiempo (como ya vimos con las religiones) se hacían eco de la misma lógica del mercado de mil sutiles maneras.

Sin embargo, en ningún lugar tenemos fuentes tan ricas y detalladas como en la Grecia clásica. Esto se debe en parte a que la economía de mercado llegó casi tres mil años después que a Sumeria. En consecuencia, la literatura clásica griega nos proporciona una oportunidad única para observar esta transformación mientras ocurría.

La antigua Grecia (honor y deuda)

El mundo de la épica homérica es un mundo dominado por heroicos guerreros que desdeñan el comercio. Por muchas razones es muy similar al de la Irlanda medieval. El dinero existía pero no se empleaba para comprar nada; los hombres importantes vivían sus vidas como una búsqueda del honor y éste tomaba forma material en seguidores y tesoro. Los tesoros eran regalos, premios o botines procedentes de saqueos[56]. Es así, sin lugar a dudas, que la palabra *timé* pasa a significar simultáneamente «honor» y «precio»: en un mundo así, nadie notaba la menor contradicción entre ambos significados[57].

Todo esto cambiaría drásticamente cuando, dos siglos más tarde, comenzaran a desarrollarse mercados comerciales. Parecería que las monedas de acuñación se emplearon inicialmente, en Grecia, para pagar a los soldados, así como multas y pagos realizados al y por el gobierno, pero hacia 600 a.C. cada ciudad griega estaba acuñando sus propias monedas como símbolo de independencia cívica. Sin embargo, no pasó mucho tiempo antes de que las monedas se emplearan para las transacciones cotidianas. Hacia el siglo V a.C., el *ágora*, la plaza de la asamblea central y lugar de debate político de las ciudades griegas, hacía también las veces de mercado.

Uno de los primeros efectos de la llegada de la economía comercial fue una serie de crisis de deuda, del tipo que nos resulta familiar por haberlas visto en Mesopotamia e Israel. «Los pobres», como sucintamente describió Aristóteles en su *Constitución de los atenienses*, «junto con sus mujeres e hijos, quedaron esclavizados por los ricos»[58]. Surgieron facciones revolucionarias exigiendo amnistías, y hombres fuertes de facciones populistas tomaron durante un tiempo la mayoría de las ciudades griegas, aupados al poder, en parte, por la demanda de un alivio radical de la deuda. La solución con que dieron la mayoría de las ciudades, sin embargo, fue bastante diferente a la de Oriente Medio. En lugar de institucionalizar amnistías de deuda periódicas, las ciudades griegas tendieron a adoptar una legislación que limitara o prohibiera la servidumbre por deuda y luego, para evitar futuras crisis, tomaron una política de expansión, enviando a ultramar a los hijos de los pobres, a fundar colonias militares. En poco tiempo toda la costa, desde Crimea a Marsella, estaba salpicada de ciudades griegas, que servían, a su vez, de conductos para un floreciente comercio de esclavos[59]. La repentina abundancia de esclavos, a su vez, transformó para siempre la naturaleza de la sociedad griega. En primer lugar, y constituyendo su rasgo más famoso, permitió a ciudadanos de medios modestos tomar parte en la vida política y cultural de la ciudad, y adquirir un genuino sentimiento de ciudadanía. Pero esto, a su vez, llevó a las clases aristocráticas a adoptar medios más elaborados para apartarse de lo que ellos consideraban la sordidez y corrupción moral del nuevo Estado democrático.

Cuando el telón se levanta sobre Grecia, en el siglo V a.C., hallamos a todo el mundo discutiendo acerca de dinero. Para los aristócratas, que son quienes escribieron la mayoría de los textos que nos han llegado, el dinero era la encarnación de la corrupción. En un mundo ideal, un hombre de honor debería ser capaz de producir todo lo que necesitara en sus posesiones, y nunca tener que tocar monedas[60]. En la práctica sabían que esto era imposible. Sin embargo, intentaron en todo apartarse de los valores de los ordinarios guardianes del mercado: remarcar el contraste entre los bellos vasos y trípodes de oro y plata que se regalaban unos a otros en los funerales y bodas con el vulgar chisporroteo de las salchichas y el carbón; la dignidad de las competiciones atléticas para las que se entrenaban sin parar con la vulgaridad de las apuestas del pueblo llano; las sofisticadas y cultas cortesanas que les prestaban sus servicios en sus clubes de bebedores con las prostitutas comunes (*porne*), esclavas alojadas en burdeles cerca del ágora, burdeles a menudo patrocinados por la propia polis democrática como servicio a las necesidades sexuales de sus ciudadanos masculinos. En todos los casos, colocaban un mundo de regalos, generosidad y honor por encima del sórdido intercambio comercial[61].

La consecuencia fue un juego de tira y afloja ligeramente diferente del que hemos visto en Mesopotamia. Por una parte vemos una cultura de protesta aristocrática

contra lo que percibía como las viles sensibilidades comerciales de sus ordinarios ciudadanos. Por la otra, vemos una reacción casi esquizofrénica por parte de los propios ciudadanos, que, de manera simultánea, intentaban limitar o incluso prohibir aspectos de la cultura aristocrática y, por otra parte, imitaban las sensibilidades de esa misma aristocracia. A este respecto, la pederastia es un ejemplo perfecto. Por una parte, el amor entre un hombre maduro y un joven se veía como la quintaesencia de la aristocracia: era, de hecho, la manera en que se iniciaba, en la práctica, a los jóvenes aristócratas en los privilegios de la alta sociedad. En consecuencia, la polis democrática la veía como algo potencialmente subversivo, por lo que ilegalizó las prácticas sexuales entre ciudadanos de sexo masculino. Y al mismo tiempo, casi todo el mundo comenzó a practicarla.

La famosa obsesión griega con el honor masculino que aún forma parte del tejido de la vida cotidiana de las comunidades rurales de Grecia se remonta no a la época homérica, sino a esta rebelión aristocrática contra los valores del mercado, rebelión que todos, finalmente, comenzaron a adoptar[62]. Los efectos en la mujer, sin embargo, fueron incluso más graves que lo que habían sido en Oriente Medio. Ya en época de Sócrates, mientras que el honor de un hombre iba cada vez más ligado al desdén por el comercio y la participación en la vida pública, el honor de la mujer se definía casi exclusivamente en términos sexuales: era cuestión de virginidad, modestia y castidad, hasta tal punto que se esperaba de las mujeres respetables que se mantuvieran en silencio en casa, y que toda mujer que tomara parte en la vida pública fuera por ello considerada una prostituta o algo muy parecido[63]. El hábito asirio del velo nunca se adoptó de manera generalizada en Oriente Medio, pero sí que se adoptó en Grecia. Por mucho que parezca contradecir nuestros estereotipos acerca de los orígenes de nuestras libertades «occidentales», las mujeres de Atenas, a diferencia de las de Persia o Siria, debían llevar velo cuando se exhibían en público[64].

* * *

El dinero, por tanto, había pasado de ser una medida del honor a una medida de todo lo que el honor no era. Sugerir que el honor de un hombre se podía comprar con dinero se convirtió en un terrible insulto, y esto pese a que a menudo caían prisioneros en guerra, o incluso de piratas y bandidos, que los retenían para exigir recompensa, y debían experimentar dramas de servidumbre y redención no muy diferentes de los experimentados por tantas mujeres de Oriente Medio. Una manera especialmente chocante de hacérselo entender era marcar a los prisioneros con el símbolo de su propia moneda, como si hoy en día un imaginario secuestrador extranjero, tras recibir el dinero del rescate de una víctima estadounidense, marcara a fuego el símbolo del dólar en la frente de la víctima antes de devolverla[65].

Lo que no queda claro de todo esto es ¿por qué? ¿Por qué se convierte el dinero, en especial, en símbolo de la degradación? ¿Debido a la esclavitud? Uno está tentado de concluir que así es: que la repentina presencia de miles de seres humanos completamente degradados en las antiguas ciudades griegas les hizo sentir que el hecho de que un hombre libre (y aun peor, una mujer) pudiera ser comprado o vendido fuera especialmente insultante. Pero éste no es, evidentemente, el caso. Nuestro examen del dinero-esclava de Irlanda ya ha demostrado que la posibilidad de total degradación de un ser humano no constituye de ninguna manera una amenaza para el honor heroico: se trata, en realidad, de su quintaesencia. Los griegos homéricos no parecen haber sido muy diferentes. No podemos considerar una coincidencia que la pelea entre Agamenón y Aquiles que desencadena la acción en la *Ilíada*, considerada generalmente la primera gran obra de la literatura occidental, sea una disputa de honor entre dos guerreros heroicos acerca de la disposición de una esclava[66]. Agamenón y Aquiles también eran plenamente conscientes de que bastaba un giro inesperado en la batalla, o quizá un naufragio, para acabar, cualquiera de ambos, convertido también en esclavo. En la *Odisea*, Ulises escapa varias veces a duras penas de la esclavitud. Incluso en el siglo III, el emperador romano Valeriano (253-260), derrotado y capturado tras la batalla de Edesa, pasó los últimos años de su vida haciendo de banquillo para que el emperador persa Sapor I subiera a su caballo. Todo esto formaba parte de la esencia del honor marcial. El honor de un guerrero reside en su deseo de jugar a un juego en el que lo arriesga todo. Su grandeza es proporcional a cuánto puede caer.

¿Se trata, entonces, de que la aparición del dinero comercial causó el caos en las jerarquías sociales tradicionales? Los aristócratas griegos a menudo decían eso, pero sus quejas se antojan más bien calculadas. Es evidente que fue el dinero, en primera instancia, lo que permitió la existencia de esa aristocracia tan refinada[67]. Más bien parece que lo que realmente les molestaba del dinero era desearlo tanto. Dado que el dinero se podía emplear para comprar virtualmente todo, todo el mundo lo deseaba. Es decir: el dinero era deseable *porque* no discriminaba. Podemos ver por qué la metáfora de la *porne* es especialmente apropiada. Una mujer «común para el público», en palabras del poeta Arquíloco, está disponible para todo el mundo. En principio, no deberíamos sentirnos atraídos hacia una criatura tan poco discriminadora. De facto, como es evidente, nos atrae[68]. Y nada discriminaba tan poco, ni era tan deseable, como el dinero. Es cierto, los aristócratas griegos insistían en que no se sentían atraídos por las *porne* comunes, y que las cortesanas, flautistas, acróbatas y bellos muchachos que frecuentaban sus simposios en realidad no eran prostitutos (aunque a veces admitían que lo eran); pero también se enfrentaban al hecho de que su propios y elevados objetivos, como las carreras de carros, equipar barcos para la armada o patrocinar representaciones teatrales, requerían exactamente las mismas monedas que se usaban para comprar perfume barato y pastelillos para la

mujer del pescador: la única diferencia real era que sus objetivos solían exigir muchas más[69].

Podemos decir, por tanto, que el dinero introdujo una democratización del deseo. En tanto todo el mundo quisiera dinero, todo el mundo, nobles y plebeyos, perseguía la misma promiscua sustancia. La necesitaban. Fue un profundo cambio. En el mundo homérico, como en la mayoría de las economías humanas, no oímos casi discusiones acerca de lo necesario para la existencia humana (alimentos, refugio, ropas) porque simplemente se asume que todo el mundo lo posee. Un hombre sin posesiones podía, como mínimo, convertirse en empleado en casa de algún hombre rico. Incluso los esclavos tenían lo suficiente para comer[70]. También aquí la prostituta era un poderoso símbolo de lo que había cambiado, dado que, mientras que algunas de las habitantes de los burdeles eran esclavas, otras eran sencillamente pobres; el hecho de que sus necesidades básicas no quedaran ya cubiertas es lo que las obligó a someterse a los deseos de otros. Este extremo terror a depender de los caprichos de otros es la base de la obsesión griega por la casa autosuficiente.

Es todo esto lo que subyace tras los esfuerzos, inusualmente asiduos, de los ciudadanos de sexo masculino de las ciudades-estado griegas (como de los posteriores romanos) de aislar a sus mujeres e hijas de los potenciales peligros y libertades del mercado. A diferencia de sus equivalentes de Oriente Medio, no parecen haberlas ofrecido como peones por deudas. Tampoco (al menos en Atenas) era legal que las hijas de ciudadanos libres se prostituyeran[71]. Como consecuencia, las mujeres respetables se hicieron invisibles, completamente apartadas de los elevados dramas de la vida económica y política[72]. Si se esclavizaba a alguien por deudas era al deudor. De manera incluso más dramática, eran los ciudadanos *masculinos* los que se acusaban mutuamente de prostitución: los políticos atenienses solían asegurar periódicamente que sus rivales, cuando eran jóvenes y sus pretendientes masculinos los agasajaban con regalos, estaban en realidad intercambiando sexo por dinero, y que, por tanto, se les debían retirar sus derechos cívicos[73].

* * *

Puede resultar útil, aquí, regresar a los principios expuestos en el capítulo 5. Lo que vemos, por encima de todo, es la erosión tanto de las antiguas formas de jerarquía (el mundo homérico de grandes hombres y sus seguidores) y, al mismo tiempo, de las formas tradicionales de ayuda mutua, con las relaciones comunistas cada vez más arrinconadas al interior de la casa.

Es la primera (la erosión de las jerarquías) la que parece haber estado en juego durante las «crisis de deuda» que golpearon a tantas ciudades griegas alrededor de 600 a.C., justo en la época en que los mercados comerciales comenzaban a tomar

forma[74]. Cuando Aristóteles hablaba de los atenienses pobres acabando como esclavos de los ricos, lo que parece que quería decir es que en los malos años, muchos granjeros pobres se endeudaron; en consecuencia acabaron como arrendadores en su propio terreno, como dependientes. A algunos hombres se los vendió como esclavos. Esto causó revueltas y agitaciones, así como peticiones de «pizarras limpias», la liberación de quienes estaban en servidumbre y la redistribución de las tierras de cultivo. En algunos casos llevó a una revolución abierta. En Megara, se nos cuenta, la facción radical que se hizo con el poder no sólo declaró ilegales los préstamos con intereses, sino que lo hizo retroactívamente, obligando a los acreedores a devolver todos los intereses recaudados en el pasado[75]. En otras ciudades, tiranos populistas se hicieron con el poder gracias a promesas de abrogar las deudas agrícolas.

A primera vista, todo esto no resulta demasiado sorprendente: en el momento en que surgieron los mercados comerciales, las ciudades griegas desarrollaron rápidamente todos los problemas sociales que venían plagando las ciudades de Oriente Medio desde hacía milenios. Crisis de deudas, persistencia de la deuda, agitación política. En realidad la cosa no está tan clara. En primer lugar, que los pobres acabaran «esclavizados por los ricos», en el amplio sentido que parece emplear Aristóteles, no era precisamente nuevo. Incluso en la sociedad homérica se asumía que los hombres ricos vivían rodeados de criados y empleados, surgidos de las clases pobres y dependientes. Lo realmente crucial, sin embargo, de tales relaciones de patronazgo, era que implicaban responsabilidades por ambas partes. Se asumía que un noble guerrero y su humilde cliente eran dos tipos de personas fundamentalmente diferentes, pero de ambos se esperaba que tomaran nota de las necesidades del otro (también fundamentalmente diferentes). Transformar el patronazgo en relaciones de deuda (tratar, por ejemplo, una entrega de semillas de trigo como un préstamo, y aún más, como un préstamo con intereses) lo cambió todo[76]. Es más: lo hizo en dos aspectos totalmente contradictorios. Por una parte, un préstamo implica ninguna responsabilidad posterior por parte del acreedor. Por la otra, y como ya he subrayado continuamente, un préstamo asume una cierta igualdad formal, legal, entre contratante y contratado. Supone que son, al menos de cierta manera, a cierto nivel, fundamentalmente el mismo tipo de persona. Se trata, ciertamente, de la forma más despiadada y violenta de igualdad imaginable. Pero que fuera concebida como igualdad antes de que el mercado realizara esas disposiciones lo hizo incluso más difícil de soportar[77].

Las mismas tensiones se pueden observar entre vecinos, que en las comunidades agrícolas tienden a dar, prestar y tomar prestadas cosas entre ellos: desde tamices a hoces, pasando por carbón, aceite de cocina, semillas de cereales o bueyes para arar. Por una parte, este continuo prestar y tomar prestado se consideraba parte esencial del tejido básico de sociabilidad humana en las comunidades rurales; por

otra parte, cualquier vecino que pidiera con demasiada frecuencia era notablemente irritante: algo que podía ser mucho peor cuando ambas partes fueran conscientes de exactamente cuánto habría costado comprar o arrendar las mismas cosas que se prestaban. Una vez más, la mejor manera de hacerse una idea de lo que los campesinos mediterráneos consideraban sus dilemas cotidianos es conocer sus chistes. Historias del otro lado del mar Egeo, en Turquía, se hacen eco exactamente de las mismas preocupaciones:

> Una vez el vecino de Nasrudín acudió a pedirle prestado su burro para un viaje inesperado. Nasrudín accedió, pero al día siguiente el mismo vecino estaba de vuelta, esta vez con cereales que necesitaba moler. No pasó mucho tiempo antes de que se presentara casi cada mañana, sin apenas percibir la necesidad de ningún pretexto. Al final Nasrudín se hartó y una mañana le dijo que su hermano acababa de llegar y ya se había llevado el burro. Conforme el vecino se iba sonó un fuerte rebuzno procedente del patio.
>
> «¡Eh! ¡Pensé que me habías dicho que el burro no estaba aquí!».
>
> «¿A quién vas a creer?», preguntó Nasrudín. «¿A mí o a un animal?».

Con la aparición del dinero, además, comenzó a ser difícil distinguir qué era un regalo y qué era un préstamo. Por una parte, incluso con los regalos, siempre se había considerado adecuado devolver algo ligeramente mejor que lo que se había recibido[78]. Por otra parte, un amigo no carga intereses a otro, y cualquier sugerencia de que debiera hacerlo dolería. Así pues, ¿qué diferencia había entre un generoso regalo y un préstamo con intereses? Ésta es la base de una de las historias más famosas de Nasrudín, una que parece haber divertido durante siglos a campesinos a ambos lados del Mediterráneo y de zonas adyacentes. Se trata también, debo advertir, de un juego con el hecho de que en muchas lenguas mediterráneas, incluido el griego, la palabra «interés» significa en realidad «descendencia».

> Un día, el vecino de Nasrudín, famoso por su avaricia, acudió a anunciarle que ofrecía una fiesta para algunos amigos. ¿Podía tomar prestados algunos de sus platos? Nasrudín no tenía muchos, pero le contestó que estaría encantado de prestárselos.
>
> Al día siguiente el avaro regresó con los tres platos de Nasrudín más uno más pequeño.
>
> «¿Qué es eso?», le preguntó Nasrudín.
>
> «Oh, es la descendencia de los platos. Se reprodujeron mientras estuvieron conmigo».
>
> Nasrudín se encogió de hombros y aceptó, y el avaro se fue feliz de haber establecido un principio de interés. Un mes más tarde Nasrudín estaba

preparando una fiesta y se acercó a casa de su vecino para que le prestara una docena de sus platos, mucho más lujosos. El avaro accedió. Luego esperó un día. Y otro.

Al tercer día el avaro fue a casa de Nasrudín a preguntarle qué había sido de sus platos.

«Oh, ¿los platos?», contestó, entristecido, Nasrudín. «Fue una terrible tragedia. Murieron»[79].

En un sistema heroico, tan sólo son las deudas de honor (la necesidad de devolver regalos, de vengarse, de rescatar o redimir amigos o parientes hechos prisioneros) las que operan completamente bajo una lógica de toma y daca. El honor y el crédito son una misma cosa: la capacidad de mantener las promesas, pero también, en caso de ser perjudicado, de «obtener compensación». Como la frase implica, se trataba de una lógica monetaria, pero el dinero, o, en cualquier caso, relaciones en forma de dinero, quedaba confinado a esto. Gradualmente, con sutileza, sin que nadie comprendiera completamente todas las implicaciones de lo que estaba ocurriendo, aquello que había sido la esencia de las relaciones morales se convirtió en el medio para realizar todo tipo de estratagemas deshonestas.

Sabemos algo de ello gracias a discursos de tribunales, muchos de los cuales han llegado hasta nuestros días. Aquí hay uno del siglo IV, probablemente de alrededor de 365 a.C. Apolodoro era un próspero, aunque de origen humilde, ciudadano ateniense (su padre, un banquero, había nacido esclavo) que, como muchos caballeros similares, había adquirido tierras. Allí se esforzó por trabar amistad con su vecino más cercano, Nicóstrato, un hombre de orígenes aristocráticos aunque, en aquel momento, algo empobrecido. Ambos actuaban como suelen hacer los vecinos, prestándose mutuamente pequeñas sumas de dinero, animales o esclavos, vigilando de la propiedad del otro mientras se ausentaba. Un día Nicóstrato tuvo un golpe de muy mala suerte. Mientras daba persecución a unos esclavos fugados, él mismo cayó en poder de piratas, que lo retuvieron cautivo exigiendo un rescate en el mercado de esclavos de la isla de Egina. Sus parientes tan sólo pudieron reunir parte del rescate, de modo que se vio obligado a pedir prestado el resto a extraños del mercado. Éstos parecen haber sido profesionales especializados en este tipo de préstamos, y sus términos eran notablemente duros: si no devolvía la suma en treinta días, ésta se doblaba; si no se devolvía en absoluto, el deudor se convertía en esclavo del hombre que había dado el dinero para su redención.

Envuelto en lágrimas, Nicóstrato apeló a su vecino. Todas sus posesiones eran ya avales para tal o cual prestamista; sabía que Apolodoro no poseía tanto dinero en metálico, pero ¿podría poner algo a modo de aval? Apolodoro se sintió conmovido. Estaría encantado de dar por canceladas todas las deudas que Nicóstrato tenía con él, pero el resto sería difícil. Aun así, lo intentaría. Al final, consiguió tomar él

mismo un préstamo de un conocido suyo, Arcesas, poniendo como aval su casa en la ciudad, a un interés anual del 16 por ciento, a fin de satisfacer a los acreedores de Nicóstrato mientras éste conseguía un préstamo *amistoso*, sin interés, de sus familiares. No pasó mucho tiempo antes de que Apolodoro se diera cuenta de que le habían tendido una trampa. El empobrecido aristócrata había decidido aprovecharse de su vecino el «nuevo rico»; estaba obrando en conexión con Arcesas y algunos de los enemigos de Apolodoro para conseguir que lo declararan, bajo falso testimonio, «deudor público», es decir, alguien que no ha satisfecho una obligación con respecto al tesoro público. En primer lugar, esto habría significado que Apolodoro perdería el derecho a llevar a alguien a los tribunales (por ejemplo, a los estafadores, para recuperar su dinero) y, en segundo lugar, les daría un pretexto para arrasar su casa y todas sus pertenencias. Con toda seguridad, Nicóstrato nunca se había sentido cómodo debiéndole dinero a un hombre al que consideraba socialmente su inferior. Como Egil el vikingo, que prefería matar a su amigo Einar a tener que componer para él una elegía agradeciéndole el fabuloso regalo, Nicóstrato parece haber decidido que era más honorable, o al menos más llevadero, intentar obtener el dinero de su amigo de clase inferior mediante la fuerza y el engaño que pasar el resto de su vida sintiéndose en deuda. En poco tiempo el asunto había pasado al enfrentamiento físico directo, y acabó en los tribunales[80].

La historia lo tiene todo. Vemos ayuda mutua: el comunismo de los prósperos, la expectativa de que si la necesidad es lo suficientemente grande, o el coste suficientemente asumible, amigos y vecinos se ayudarán mutuamente[81]. Y, en realidad, la mayoría tenía círculos de personas que les aportarían recursos si surgía una crisis, ya fuera una boda, una hambruna o un rescate. Vemos también el omnipresente peligro de violencia depredadora que reduce a los seres humanos a mercancías, y que al hacerlo introduce los más despiadados tipos de cálculo en la vida económica, no sólo por parte de los piratas, sino incluso más, si cabe, en los prestamistas que acechan en el mercado, ofreciendo créditos de rígidos términos a cualquiera que llegara para rescatar a sus familiares pero se viera sin suficiente dinero; prestamistas que podían luego apelar al Estado para que les permitiera contratar hombres armados para obligar al cumplimiento del contrato. Vemos orgullo heroico, que percibe un acto de generosidad como algo tan grandioso como un pequeño asedio. Vemos la ambigüedad entre préstamos, regalos y disposiciones de créditos comerciales. Tampoco parece muy infrecuente la manera en que se desarrollaron los acontecimientos en este caso, con excepción, quizá, de la extraordinaria ingratitud de Nicóstrato. Los atenienses prominentes estaban siempre tomando préstamos para sus proyectos políticos; los menos prominentes estaban siempre agobiados por sus deudas o por cómo recaudar las de sus propios deudores[82]. Por último, aquí hay otro elemento más sutil. Mientras que las transacciones cotidianas, en tiendas o en tenderetes en el ágora, se realizaban, como

en cualquier otro sitio, a crédito, la acuñación masiva de monedas permitió un grado de anonimato en las transacciones que, en un sistema exclusivamente de crédito, sencillamente no existiría[83]. Piratas y secuestradores efectúan sus negocios en metálico, pero los prestamistas del mercado de Egina no podrían haber operado sin ellos. Es gracias a esta misma combinación de negocios ilegales en metálico, generalmente con un grado de violencia, y términos de créditos extraordinariamente duros, también respaldados por la violencia, que se han construido innumerables submundos criminales por todas partes.

* * *

En Atenas, el resultado fue una extremada confusión moral. El lenguaje del dinero, la deuda y las finanzas proporcionó poderosas (y, a la postre, irresistibles) maneras de pensar en los problemas morales. Como en la India védica, la gente empezó a pensar en la vida como una deuda hacia los dioses; en las obligaciones, como deudas; a pensar en deudas literales de honor, en la deuda como pecado y en la venganza como «pasar cuentas»[84]. Sin embargo, si la deuda era moralidad (y, ciertamente, los acreedores estaban muy interesados en que así fuera, pues a menudo disponían de escasos recursos legales para obligar a los deudores a pagar), ¿qué se podía pensar del dinero, del hecho de que aquello que parecía capaz de convertir la moral en una ciencia exacta y cuantificable, también pareciera provocar los peores tipos de conducta?

Es a partir de estos dilemas que surgen las modernas filosofías morales y éticas. Pensemos en *La República* de Platón, otro producto de la Atenas del siglo IV a.C. El libro comienza con la visita por parte de Sócrates a un amigo anciano, un rico fabricante de armas del Pireo, el puerto de Atenas. Allí se produce una discusión acerca de la justicia, que comienza cuando el anciano propone que el dinero no puede ser algo malo, pues permite a quienes lo poseen ser justos, y la justicia consiste en dos cosas: decir la verdad y pagar las propias deudas[85]. Su proposición es fácil de refutar. ¿Qué pasaría, pregunta Sócrates, si un amigo te presta su espada, y posteriormente se vuelve un loco violento y te pide que se la devuelvas, presumiblemente para matar a alguien? Es evidente que nunca está bien dar armas a un lunático, sin importar las circunstancias[86]. El anciano se zafa del problema con unas palabras alegres y se va a tomar parte en algún ritual, dejando la discusión a su hijo.

El hijo, Polemarco, cambia de engranajes: evidentemente su padre no había querido decir «deuda» en el sentido de devolver lo que se le presta a uno. Más bien se refería a dar a cada cual lo que se le debe; devolver el bien a cambio del bien y el mal a cambio del mal; ayudar a los amigos y perjudicar a los enemigos. Se tarda un poco más en refutar este argumento: ¿declaramos que la justicia no tiene nada que

ver con quiénes son nuestros amigos y nuestros enemigos? Si así fuera, un hombre que decide no tener amigos, y para quien, por tanto, todos son sus enemigos, y por consiguiente intentara perjudicar a todos, ¿sería un hombre justo? Incluso si hubiera alguna manera de asegurarnos de que nuestro enemigo es un mal hombre y mereciera el daño, al hacerle este daño ¿no lo estaríamos haciendo aún peor? ¿Puede ser un ejemplo de justicia coger a un mal hombre y hacerlo aún peor? Pero finalmente se refuta. En este punto, un sofista, Trasímaco, hace aparición y acusa a todos los que se encuentran debatiendo de idealistas trasnochados. En realidad, dice, todo concepto de justicia es tan sólo pretexto político, diseñado para proteger los intereses de los poderosos. Y es como debe ser, pues, al fin y al cabo, en tanto exista la justicia es sólo eso: el interés de los poderosos. Los gobernantes son como pastores. Nos gusta pensar en ellos como benévolos y atentos a su ganado, pero ¿qué *hacen* finalmente los pastores con sus ovejas? Las matan y se las comen, o venden su carne por dinero. Sócrates le responde haciéndole notar que confunde el arte de cuidar de las ovejas con el arte de sacar provecho de ellas. El arte médico busca mejorar la salud, se pague o no a quienes lo practiquen. El arte del pastoreo consiste en buscar el bienestar de las ovejas, independientemente de que el pastor (o quien le paga) sea también un hombre de negocios que sepa cómo extraer beneficio de ellas. Otro tanto con el arte de gobernar. Si tal arte existe, ha de tener su propio objetivo último, más allá del provecho que se pueda extraer de él, y ¿qué otro objetivo puede ser, sino el establecimiento de la justicia social? Tan sólo la existencia del dinero, sugiere Sócrates, nos permite imaginar que palabras como «poder» e «interés» se refieren a realidades universales que se puede perseguir por sí mismas, por no hablar de la idea de que todas las búsquedas son, en definitiva, una búsqueda de poder, ventajas o intereses propios[87]. La cuestión, afirma, es cómo asegurarse de que quienes ocupan cargos públicos no lo hacen por interés propio, sino por honor.

Lo dejaré aquí. Como todos sabemos, finalmente Sócrates consigue llevar la conversación hacia ciertas propuestas políticas de su propia cosecha, incluidos reyes filósofos, la abolición del matrimonio, la familia y la propiedad privada, así como la implantación de grupos selectos para la procreación. (Evidentemente, el objetivo del libro era enfurecer a sus lectores, y lo ha hecho de forma brillante durante más de dos mil años). Lo que quiero poner de relieve, sin embargo, es hasta qué punto aquello que consideramos el núcleo tradicional de nuestra teoría moral y política surge de esta pregunta: ¿qué significa pagar nuestras deudas? Platón nos presenta primero el punto de vista sencillo, literal, de un comerciante. Cuando se demuestra que no es adecuado, permite que se reformule en términos heroicos. Quizá, al fin y al cabo, todas las deudas sean deudas de honor[88]. Pero el honor heroico ya no sirve de nada en un mundo en el que (como descubrió muy a su pesar Apolodoro) el comercio, las clases y los beneficios han confundido hasta tal punto los términos que nunca quedan claros los motivos de las personas. ¿Cómo saber

siquiera quiénes son nuestros enemigos? Finalmente, Platón nos enfrenta a la cínica *realpolitik*. Quizá es que, en realidad, nadie debe nada a nadie. Quizá quienes sólo persiguen su propio beneficio tienen razón, después de todo. Pero tampoco esa visión se aguanta por sí sola. Se nos deja con la certeza de que los estándares existentes son incoherentes e insatisfactorios, y que se requeriría *algún tipo* de ruptura radical a fin de crear un mundo con un sentido más lógico. Y en este punto hemos estado, desde entonces, en medio de un dilema insoluble.

* * *

No es sorprendente que estos temas tuvieran tanta importancia a ojos de Platón. Menos de siete años atrás había embarcado en un malogrado viaje, en el que acabó siendo capturado y, como supuestamente Nicóstrato, puesto a la venta como esclavo en Egina. Sin embargo, Platón tuvo más suerte. Un filósofo libio de la escuela epicúrea, un tal Anníceres, pasaba por el mercado. Reconoció a Platón y pagó su rescate. Platón se sintió en deuda con él, y sus amigos atenienses reunieron veinte minas de plata para que Platón le devolviera el dinero, pero Anníceres rehusó aceptar el dinero, e insistió en que era un honor para él poder beneficiar a un colega buscador de la sabiduría[89]. Y tenía razón: se ha recordado y agradecido por siempre a Anníceres su generosidad. Platón acabó empleando las veinte minas en la compra de un terreno para su escuela, la famosa Academia. Y aunque nunca demostró el nivel de ingratitud de Nicóstrato, uno acaba con la impresión de que Platón no se sentía muy feliz ante la idea de que toda su carrera posterior fue posible, en cierto sentido, por su deuda hacia un hombre al que probablemente consideraba un filósofo muy menor: ¡y Anníceres ni siquiera era griego! Al menos esto explicaría por qué Platón, siempre dispuesto a nombrar a todo el mundo, nunca mencionó a Anníceres. Tan sólo sabemos de su existencia gracias a fuentes posteriores[90].

La antigua Roma (propiedad y libertad)

Si la obra de Platón da fe de cuán profundamente la confusión moral introducida por la deuda modeló nuestras tradiciones de pensamiento, el derecho romano revela hasta qué punto ha modelado incluso nuestras instituciones más conocidas. El jurista

alemán Rudolf von Thering recalcó que Roma había conquistado el mundo tres veces: la primera vez mediante sus ejércitos; la segunda, mediante su religión; la tercera, mediante sus leyes[91]. Y podría haber añadido: cada vez, más profundamente. El imperio, al fin y al cabo, tan sólo abarcó una pequeña área del mundo; la Iglesia católica romana se ha extendido mucho más; el derecho romano ha proporcionado el lenguaje y el apuntalamiento conceptual de órdenes legales y constitucionales en todo el planeta. Desde Sudáfrica a Perú se espera que los estudiantes de Derecho memoricen términos técnicos en latín, y es el derecho romano el que proporciona casi todas nuestras concepciones básicas acerca de contratos, obligaciones, agravios, propiedad y jurisdicción, y, en un sentido más amplio, de ciudadanía, derechos y libertades en los que también se basa la vida política.

Esto fue posible, según Thering, porque los romanos fueron los primeros en convertir la jurisprudencia en una verdadera ciencia. Es posible; sin embargo no deja de ser cierto que el derecho romano posee algunas características notablemente raras, algunas tan excéntricas que han causado la confusión y la duda entre los juristas desde que las universidades italianas revivieron el derecho romano en la Alta Edad Media. La más notable de estas peculiaridades es la manera en que define la propiedad. En derecho romano, propiedad, o *dominium*, es la relación entre una persona y una cosa caracterizada por el poder absoluto de la persona sobre la cosa. Esta definición ha causado infinitos problemas conceptuales. En primer lugar, no queda claro qué significa que una persona tenga «una relación» con un objeto inanimado. Los seres humanos pueden tener relaciones unos con otros. Pero ¿qué significa tener una «relación» con una cosa? Y si uno la tuviera, ¿qué significaría dar a esa relación un carácter legal? Un sencillo ejemplo bastará: imaginemos a un hombre atrapado en una isla desierta. Puede llegar a desarrollar una relación extremadamente personal con, digamos, las palmeras que crecen en la isla. Si permanece durante un tiempo prolongado, puede incluso darles nombres y pasar la mitad de su tiempo en conversaciones imaginarias con ellas. Aun así, ¿las *posee*? La pregunta carece de sentido. No es necesario preocuparse de derechos de propiedad cuando no hay nadie más por allí.

Es evidente, por tanto, que la propiedad no es una relación entre una persona y una cosa. Es un arreglo o entendimiento entre personas con respecto a cosas. La única razón por la que a veces no recordamos esto es porque en muchos casos (especialmente cuando hablamos de nuestro derecho con respecto a nuestros zapatos, coches o herramientas) hablamos de derechos reservados, en palabras de la ley británica, «contra el mundo», es decir: un arreglo entre nosotros y todos los demás habitantes del planeta, por el cual ellos se abstendrán de interferir en nuestras posesiones, y por tanto nos permitirán tratarlas más o menos como nos venga en gana. Una relación entre una persona y el resto del planeta es, lógicamente, difícil de concebir. Es más fácil pensar en ella como una relación con una cosa. Pero incluso

así, en la práctica esa libertad para hacer lo que uno quiera resulta estar muy limitada. Decir que porque poseo una sierra tengo «poder absoluto» para hacer con ella lo que me venga en gana es, evidentemente, absurdo. Casi todo lo que se me ocurra hacer con una sierra más allá de los límites de mi casa o tierras es muy probablemente ilegal, y dentro de mis propiedades hay sólo un número limitado de cosas que puedo hacer con ella. Lo único «absoluto» con respecto a mis derechos sobre la sierra es el derecho a evitar que *nadie más* la utilice[92].

Sin embargo, el derecho romano insiste en que la forma básica de propiedad es la propiedad privada, y que esta propiedad privada consiste en el derecho del propietario a hacer lo que quiera con sus posesiones. Los juristas del siglo XII consiguieron retinar esto en tres principios: *usus* (el uso o empleo que se da a la cosa), *fructus* (fruto, es decir, el disfrute de los productos de la cosa) y *abusus* (abuso o destrucción de la cosa), pero a los juristas romanos no les interesaba especificar tanto, dado que veían los detalles como algo completamente fuera de los límites del derecho. De hecho, los académicos han pasado largo tiempo debatiendo acerca de si los autores romanos consideraban la propiedad como un derecho (*ius*[93]) justamente porque los derechos se basaban, en definitiva, en acuerdos entre personas, y la capacidad de disponer de la propiedad no lo era: era tan sólo la capacidad natural de hacer lo que uno quisiera en ausencia de impedimentos sociales[94].

Si bien se piensa, es un lugar bastante extraño para comenzar el desarrollo de una teoría acerca de la ley de propiedad. Probablemente sea acertado asegurar que en cualquier lugar del mundo, en cualquier periodo de la historia, cualquiera que poseyera un trocito de cuerda era libre de retorcerlo, anudarlo, cortarlo o arrojarlo al fuego más o menos como le viniera en gana. En ningún otro lugar los juristas hallaron esto ni interesante ni importante. Ciertamente, ninguna otra tradición lo convierte en la base de su derecho de propiedad, dado que, al hacerlo, convirtieron casi toda la ley actual en poco más que una serie de excepciones.

¿Cómo se llegó a esto? Y ¿por qué? La explicación más convincente que he hallado es la de Orlando Patterson: la noción de propiedad absolutamente privada se deriva, en realidad, de la esclavitud. Si el punto de partida es una relación entre dos personas, una de las cuales es una cosa, podemos imaginar la propiedad no como una relación entre personas, sino como una relación entre una persona y una cosa. (Así es como el derecho romano definía a los esclavos: eran personas que eran también *res*, una cosa.)[95] También el énfasis en el poder absoluto comienza a cobrar sentido ahora[96].

La palabra *dominium*, que significa propiedad absolutamente privada, no era especialmente antigua[97]. Tan sólo aparece en latín a finales de la República, hacia la época en que se enviaba a Italia a cientos de miles de trabajadores cautivos, y cuando, en consecuencia, Roma se convertía en una genuina sociedad esclavista[98].

Hacia 50 a.C. los escritores romanos habían asumido que los trabajadores (ya fuera los granjeros que cosechaban guisantes en plantaciones rurales, los arrieros que suministraban esos guisantes a las tiendas de la ciudad o los capataces que mantenían su contabilidad) eran propiedad de alguien. La existencia de millones de criaturas que eran a la vez personas y cosas creó infinitos problemas legales, y gran parte del genio creativo de los juristas romanos se empleó a fondo en las infinitas ramificaciones. Sólo es necesario hojear un registro de derecho romano para percibirlo. Éste es un diario del jurista Ulpiano, del siglo II:

> Nuevamente Mela escribe para preguntar, en caso de que hubiera personas jugando a la pelota y uno de ellos, al patear la pelota con fuerza, la estrellara contra las manos de un barbero, y que por ello la garganta de un esclavo, que estuviera afeitándose, quedara cortada por la hoja que contra ella se presionaba, a quién se achacaría la responsabilidad y culpabilidad bajo la Lex Aquila [¿ley de daños civiles?]. Proclo asegura que la culpa la tiene el barbero; y, efectivamente, si estaba afeitando clientes en un lugar en que se suelen jugar partidos, o en que el tráfico es denso, hay razones para culparlo. Pero tampoco sería descabellado pensar que si alguien se confía a un barbero que ha situado su silla en un lugar peligroso, sólo debería culparse a sí mismo[99].

En otras palabras: el amo no puede reclamar daños por lo civil contra los jugadores ni contra el barbero por destrucción de su propiedad si el verdadero problema es que compró un esclavo estúpido. Muchos de esos debates nos pueden parecer sorprendentemente exóticos —¿se te puede acusar de robo meramente por convencer a un esclavo de que huyera? Si alguien matara a un esclavo que además fuera tu hijo, ¿deberías tener en cuenta tus sentimientos personales a la hora de exigir una compensación o deberías ceñirte a su valor en el mercado?, pero nuestra tradición de jurisprudencia contemporánea está fundada directamente en ellos[100].

Con respecto a *dominium*, la palabra deriva de *dominus*, que significa «amo» o «dueño de esclavos», y, en última instancia, de *domus*, «casa» o «posesión». Está evidentemente relacionada con la palabra castellana[*] «doméstico», que incluso hoy en día se puede emplear con el significado de «perteneciente a la vida privada» o para referirse al trabajador que limpia la casa. *Domus* se solapa un tanto con la palabra *familia*, pero, como deberían saber los partidarios de los «valores familiares», *familia* deriva directamente de *famulus*, «esclavo». Una familia era, originariamente, toda la gente que quedaba bajo la autoridad doméstica del *paterfamilias*, y tal autoridad era, al menos en el temprano derecho romano, absoluta[101]. Un hombre no tenía autoridad total sobre su mujer, puesto que ella estaba hasta cierto punto todavía bajo la protección de su propio padre, pero sus

hijos, esclavos y demás personas dependientes eran suyas, y podía hacer con ellas lo que quisiera: al menos bajo el derecho romano primitivo, era completamente libre de azotarlos, torturarlos o venderlos. Un padre podía incluso ejecutar a sus hijos, si descubría que éstos habían cometido un delito capital[102]. Con sus esclavos, ni siquiera necesitaba esta excusa.

Al crear la noción de *dominium*, pues, y crear por tanto el moderno principio de propiedad absolutamente privada, lo que los juristas romanos hicieron fue, ante todo, tomar un principio de autoridad doméstica, de poder absoluto sobre las personas, definiendo a algunas de esas personas (los esclavos) como cosas, y extender luego la lógica que originalmente se aplicaba a los esclavos a las ocas, carruajes, graneros, joyeros, etcétera: es decir, a todo tipo de cosa con la que la ley tuviera algo que ver.

Incluso en la Antigüedad era bastante extraordinario que un padre tuviera derecho a ejecutar a sus esclavos, por no hablar de sus hijos. Nadie sabe del todo por qué fueron tan extremos los romanos a este respecto. Es revelador, sin embargo, que la primitiva ley romana de deudas fuera también inusualmente dura, dado que permitía a los acreedores ejecutar a deudores insolventes[103]. La historia de los orígenes de Roma, como la de los orígenes de las ciudades-estado griegas, era la de continuas luchas políticas entre acreedores y deudores, hasta que las élites romanas idearon el principio que, posteriormente, aprendieron las élites con más éxito del Mediterráneo: que un campesinado libre implica un ejército más eficaz, y que un ejército conquistador puede proporcionar prisioneros de guerra capaces de hacer lo mismo que sus antiguos peones de deuda, y que por tanto les interesaba un compromiso social: permitir una limitada representación popular, prohibir la esclavitud por deudas, canalizar algunos de los frutos del imperio en forma de pagos por el bienestar social… Es de suponer que el poder absoluto de los padres se desarrolló como parte de todo este entorno de la misma manera que ya hemos visto en todas las demás partes. La servidumbre por deudas reducía las relaciones familiares a relaciones de propiedad; las reformas sociales mantenían el nuevo poder de los padres pero los protegía de la deuda. Al mismo tiempo, el incremento en el flujo de esclavos pronto permitió que incluso casas de ingresos moderadamente prósperos tuvieran esclavos. Esto implicó que la lógica de la conquista se extendiera hasta llegar a los aspectos más íntimos de la vida cotidiana. Las personas conquistadas eran las que te peinaban y bañaban. Eran tutores conquistados los que enseñaban poesía a tus hijos. Dado que los esclavos estaban sexualmente disponibles para los propietarios y sus familias, así como para sus amigos e invitados a las cenas, es muy probable que la primera experiencia sexual de los romanos fuera con un muchacho o muchacha cuyo estatus legal se concibiera como de enemigo conquistado[104].

Con el tiempo, esto se convirtió cada vez más en una ficción: los verdaderos esclavos eran más probablemente pobres vendidos por sus padres, infortunados

secuestrados por piratas o bandidos, víctimas de guerras o de procesos legales entre bárbaros en los confines del imperio, o hijos de otros esclavos[105]. Aun así se mantenía la ficción.

Lo que hizo tan inusual, en términos históricos, la esclavitud en Roma fue la conjunción de dos factores. Uno era su misma arbitrariedad. En dramático contraste con, por decir algo, las plantaciones esclavistas de América, no existía la percepción de que determinados pueblos fueran inferiores por naturaleza y, por tanto, destinados a ser esclavos. En lugar de ello, se veía la esclavitud como un infortunio que le podía ocurrir a cualquiera[106]. En consecuencia, no había razón alguna por la que un esclavo no pudiera ser en todo superior a su amo: más listo, con un sentido de la moralidad más elevado, mejor gusto y mayor entendimiento de la filosofía. El amo incluso podía estar más que dispuesto a aceptar esto. No había razón para no hacerlo, puesto que en nada afectaba a la naturaleza de la relación, que era simplemente de poder.

El segundo factor era la naturaleza absoluta de ese poder. En muchos lugares se concibe a los esclavos como prisioneros de guerra, y a los amos como conquistadores con poderes absolutos sobre su vida o muerte, pero habitualmente se trata tan solo de un principio abstracto. En casi todas partes los gobiernos acuden pronto a limitar estos derechos. Como mínimo, reyes y emperadores insistirán en que ellos son los únicos con el poder de ordenar la ejecución de personas[107]. Pero bajo la República, en Roma no hay emperador; en tanto hay un cuerpo soberano, se trata del colectivo mismo de propietarios de esclavos. Sólo con el inicio del imperio podemos hallar alguna legislación que limita lo que los amos pueden hacer con su propiedad (humana): la primera es una ley de la época del emperador Tiberio (que data del año 16) que estipula que un amo debe obtener el permiso de un magistrado antes de ordenar que un esclavo sea descuartizado en público por bestias salvajes[108]. Sin embargo, la naturaleza absoluta del poder del amo (el hecho de que, en este contexto, él *era* el Estado, de facto) también implicaba que no había, en principio, restricción alguna con respecto a la manumisión: un amo podía liberar a su esclavo, o incluso adoptarlo, con lo cual (dado que la libertad no significaba sino la admisión en la comunidad) el esclavo se convertía inmediatamente en un ciudadano romano. Esto llevó a arreglos muy peculiares. En el siglo I, por ejemplo, no era infrecuente que los griegos cultos se vendieran a sí mismos como esclavos a algún patrón romano adinerado y necesitado de un secretario, confiaran el dinero de la venta a algún amigo o familiar cercano y, tras cierto tiempo, recompraran su libertad, convirtiéndose así en ciudadanos romanos. Y esto pese a que si, en su periodo como esclavos, el amo decidiera, por decir algo, cortarle un pie a su esclavo, hubiera estado en su perfecto derecho de hacerlo[109].

La relación entre *dominus* y esclavo, por tanto, trasladó una relación de conquista, de poder político absoluto, a la casa (y, en realidad, se convirtió en la

propia esencia de la casa). Es importante subrayar que no se trataba de una relación moral por ninguna de ambas partes. Una conocida fórmula legal, atribuida a un abogado republicano llamado Quinto Haterio, ilustra esto con especial claridad. Entre los romanos, como entre los atenienses, que un hombre fuera sujeto a penetración sexual era impropio de un ciudadano. En su defensa de un liberto acusado de proporcionar continuos favores sexuales a su antiguo amo, Haterio acuñó un aforismo que, con el tiempo, se convirtió en una especie de chiste verde: *impudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium* («ser objeto de penetración anal es un crimen para los libres, una necesidad para los esclavos y un deber para un liberto»)[110]. Lo interesante aquí es que la sumisión sexual se considera un «deber» tan sólo para el liberado. No se considera el «deber» de un esclavo. Esto se debe, evidentemente, a que la esclavitud no es una relación moral. El amo podía hacer lo que quisiera, y no había nada que el esclavo pudiera hacer para evitarlo.

* * *

El efecto más insidioso de la esclavitud romana, sin embargo, es que a través del derecho romano ha causado desastres en nuestra concepción de la libertad. El significado de la palabra latina *libertas* cambió dramáticamente con el paso del tiempo. Como en todas partes en la Antigüedad, ser «libre» significaba no ser un esclavo. Dado que la esclavitud significa, por encima de todo, la destrucción de los lazos sociales y de toda posibilidad de establecerlos, libertad significaba la capacidad de crear y mantener compromisos morales con otras personas. La palabra inglesa *free* («libre»), por ejemplo, deriva de una raíz germánica que significa «amigo» (*friend*, en inglés) puesto que ser libre implicaba ser capaz de hacer amigos, mantener promesas, vivir dentro de una comunidad de iguales. Es por ello por lo que los esclavos libertos se convertían, en Roma, en ciudadanos: ser libres, por definición, significa encajarse en una comunidad cívica, con todos los derechos y responsabilidades que esto comportaba[111]. Sin embargo, hacia el siglo II esto había comenzado a cambiar.

Gradualmente los juristas redefinieron el significado de *libertas* hasta que resultó prácticamente indistinguible del poder del amo. Era el derecho a hacer absolutamente cualquier cosa con la excepción, evidentemente, de aquellas cosas que no podían hacer. De hecho, en el *Digesto*[*] las definiciones de libertad y esclavitud aparecen adosadas:

> Libertad es la facultad natural para hacer lo que uno desea, siempre que no esté penado por la fuerza o la ley. La esclavitud es una institución de acuerdo al derecho de las naciones por la que una persona acaba dentro de

los derechos de propiedad (*dominium*) de otra, de manera contraria a naturaleza[112].

Los exégetas medievales notaron de inmediato el problema aquí presente[113]. Pero ¿no significaría esto que todo el mundo es libre? Al fin y al cabo, incluso los esclavos son libres de hacer todo aquello que se les permita. Decir que un esclavo es libre excepto en la medida en que no lo es resulta como decir que la Tierra es cuadrada salvo que es esférica, o que el sol es azul salvo que es amarillo, o que tenemos el derecho absoluto de hacer todo lo que queramos con la sierra, excepto aquellas cosas que no podemos.

En realidad, esta definición introduce todo tipo de complicaciones. Si la libertad es natural, la esclavitud ha de ser antinatural; pero si libertad y esclavitud son tan sólo una cuestión de grados, ¿no serían, por lógica, todas las restricciones a la libertad antinaturales en algún grado? ¿No implicaría esto, acaso, que la propia sociedad, las normas sociales, incluso los derechos de propiedad, son también antinaturales? Esto es, precisamente, lo que muchos juristas romanos acabaron opinando; es decir, lo que opinaron cuando se aventuraron a comentar acerca de problemas tan abstractos, lo que ocurrió raras veces. En su origen, los seres humanos vivían en un estado natural en que compartían todo en común; fue la guerra la que primero dividió al mundo, y fueron las resultantes «leyes de las naciones», las costumbres habituales de la humanidad para regular cosas como conquistas, esclavitud, tratados y fronteras, las primeras responsables de las iniquidades con respecto a la propiedad[114].

Esto, a su vez, implicaba que no había diferencia intrínseca entre propiedad privada y poder político, al menos en la medida en que éste se basaba en la violencia. Con el paso del tiempo, los emperadores romanos comenzaron a arrogarse algo muy parecido al *dominium*, alegando que dentro de sus dominios poseían libertad total, es decir: que no estaban sujetos a las leyes[115]. Simultáneamente, la sociedad romana cambiaba, pasando de una república de propietarios de esclavos a disposiciones cada vez más parecidas a las últimas etapas de la Europa feudal, con magnates en grandes posesiones, rodeados de campesinos arrendatarios, sirvientes por deuda y una ilimitada variedad de esclavos con los que podían hacer casi todo lo que quisieran Las invasiones bárbaras que derrocaron el imperio tan sólo formalizaron la situación, eliminando los esclavos en propiedad pero al mismo tiempo introduciendo la noción de que las clases nobles eran en realidad descendientes de los conquistadores germánicos, y que el pueblo común era naturalmente su inferior.

Aun así, incluso en este nuevo mundo medieval, el viejo concepto romano de libertad perduró. La libertad era simplemente poder. Cuando los teóricos políticos medievales hablaban de «libertad», solían referirse al derecho de un señor feudal a

hacer lo que quisiese dentro de sus dominios. Una vez más esto no se asumió como algo establecido originalmente mediante un pacto, sino como un mero hecho de conquista: una famosa leyenda inglesa refiere que cuando, hacia 1290, el rey Eduardo I pidió a sus señores que le mostrasen documentos que probasen su derecho a sus tierras[*] (o «libertades») el conde John de Warenne tan sólo presentó al rey su oxidada espada[116]. Al igual que el *dominium* romano, se trataba menos de un derecho que de un poder, y un poder ejercido en primer lugar y sobre todo sobre personas, que es la razón de que en la Edad Media fuera habitual hablar de la «libertad de patíbulo», el derecho de un señor feudal a mantener su propio lugar de ejecución.

Para la época en que se comenzaba a recuperar y modernizar el derecho romano, en el siglo XII el término *dominium* planteaba un problema especial, puesto que en el latín eclesiástico común de la época había pasado a significar «señorío» y «propiedad privada». Los juristas medievales emplearon mucho tiempo y discusiones para establecer si existía alguna diferencia entre ambas cosas. Se trataba de una cuestión especialmente espinosa porque si los derechos de propiedad eran, como rezaba el *Digesto*, una forma de poder absoluto, era muy difícil explicar cómo los podía detentar alguien que no fuera el rey, o incluso, para ciertos juristas, Dios[117].

No es éste el lugar adecuado para describir las argumentaciones resultantes, pero me parece importante acabar aquí porque en cierta manera se cierra el círculo y nos permite comprender con precisión por qué los liberales como Adam Smith imaginaban el mundo como lo hacían. Se trata de una tradición que sostiene que la libertad es, en esencia, el derecho a hacer lo que uno quiera con lo que es suyo. No sólo convierte en derecho la propiedad; trata a los propios derechos como un tipo de propiedad. Ésta es, en cierta manera, la mayor paradoja de todas. Estamos tan acostumbrados a la idea de «tener» derechos (de que los derechos son cosas que uno puede poseer) que rara vez nos preguntamos qué puede significar eso en realidad. Lo cierto es que, como bien sabían los juristas medievales, los derechos de un hombre son la obligación de otro. Mi derecho a la libre expresión es la obligación de otros a no castigarme por mi discurso; mi derecho a un tribunal con un jurado de semejantes es la responsabilidad del gobierno de mantener un sistema de jurado obligatorio. El problema es el mismo que se planteaba con los derechos de propiedad: cuando hablamos de obligaciones por parte de todo el mundo en el planeta, es difícil pensar en esos términos. Es más fácil pensar en «tener» derechos y libertades. Aun así, si la libertad es básicamente nuestro derecho a tener cosas, o a tratar cosas como si las poseyéramos, ¿qué significaría «tener» una libertad? ¿No estaríamos diciendo que nuestro derecho a la propiedad es en sí mismo una propiedad? Parece algo innecesariamente enrevesado. ¿Qué razón podría tener nadie para definirlo de esa manera[118]?

Históricamente hay una respuesta sencilla, si bien turbadora, a esto. Quienes sostienen que somos los dueños naturales de nuestros derechos y libertades se han mostrado interesados, sobre todo, en establecer que deberíamos ser libres de darlos, o incluso de venderlos.

Las modernas ideas acerca de los derechos y libertades se basan en lo que —cuando Jean Gerson, rector de la Universidad de París, comenzó a delinearlos (hacia 1400, a partir de conceptos de derecho romano)— se dio en llamar «teoría del derecho natural». Como Richard Tuck, principal historiador de estas teorías, ha subrayado desde hace tiempo, una de las grandes ironías de la historia es que se trata de un corpus teórico defendido no por los progresistas de la época, sino por los conservadores. «Para un gersoniano, la libertad es una propiedad y se la puede intercambiar de la misma manera y en los mismos términos que cualquier otra propiedad»: vendida, intercambiada, en préstamo, o cedida voluntariamente de cualquier otra manera[119]. De ello se desprendía que no podía haber nada intrínsecamente perverso en, digamos, la servidumbre por deudas, o incluso la esclavitud. Y esto es exactamente lo que afirmaban los defensores del derecho natural. Durante los siglos siguientes, estas teorías se desarrollaron en Amberes y Lisboa, ciudades situadas en el centro mismo del comercio de esclavos. Al fin y al cabo, argumentaban, no podemos saber qué pasa en los territorios más allá de Calabar, pero no tenemos razón intrínseca alguna para suponer que la gran mayoría del cargamento humano transportado a las naves europeas no se hayan vendido a sí mismos, o que no hayan sido entregados por sus guardianes legales, o que no hayan perdido su libertad de alguna otra manera perfectamente legítima. Sin duda en algunos casos no ha sido así, pero en todo sistema se dan injusticias. Lo importante era que no había nada inherentemente antinatural o ilegítimo en la idea de que la libertad *se podía* vender[120].

No pasó mucho tiempo antes de que se emplearan argumentos similares para justificar el poder absoluto del Estado. Thomas Hobbes fue el primero en desarrollar este argumento en el siglo XVII, pero pronto se convirtió en algo habitual. El gobierno era en esencia un contrato, un tipo de arreglo por el cual los ciudadanos habían cedido voluntariamente parte de sus libertades naturales al soberano. Por último, ideas similares se han convertido en el cimiento de la institución más básica y dominante de nuestra vida económica cotidiana: el trabajo remunerado, que es, de facto, alquilar nuestra libertad de la misma manera en que se puede concebir la esclavitud como su venta[121].

No son sólo nuestras libertades las que poseemos; se ha acabado aplicando la misma lógica a nuestros cuerpos, que en tales formulaciones reciben un tratamiento no muy diferente de las casas, coches o muebles. Somos nuestros dueños; por lo tanto, nadie tiene el derecho a allanarnos[122]. Esto puede parecer una noción inocua, o incluso positiva, pero se ve de manera diferente al examinar la tradición de

propiedad romana en que se basa. Decir que nos poseemos es, por extraño que resulte, decir que somos a la vez nuestro amo y nuestro esclavo. «Nosotros» somos propietarios (y ejercemos un poder absoluto sobre nuestra propiedad) pero, a la vez, aquello que es poseído (sujeto del poder absoluto). La antigua propiedad romana, lejos de haberse perdido en las nieblas de la historia, se conserva en nuestra percepción más íntima de nosotros mismos, y nuevamente, como en el caso del derecho de propiedad, el resultado es tan extraño e incoherente que se ve abocado a infinitas paradojas en cuanto uno intenta averiguar qué implica en la práctica. Así como los abogados han pasado mil años intentando que los conceptos romanos de propiedad tengan sentido, de igual manera los filósofos han pasado siglos intentando comprender cómo es posible que tengamos una relación de dominación sobre nosotros mismos. La solución más popular (sostener que todos poseemos algo llamado «mente» y que ésta está completamente separada de lo que llamamos «cuerpo», y que la primera ejerce el dominio sobre el segundo) contradice todo lo que sabemos acerca de ciencia cognitiva. Es evidentemente falso, pero en cualquier caso seguimos aferrándonos a ello, por la sencilla razón de que ninguna de nuestras nociones cotidianas de propiedad, ley y libertad tendría el menor sentido sin ello[123].

Conclusiones

Los primeros cuatro capítulos de este libro describen un dilema. En realidad no sabemos cómo pensar adecuadamente acerca de la deuda. O, para ser más precisos, parecemos estar atrapados entre tener que imaginar la sociedad al estilo de Adam Smith, como un grupo de individuos cuyas únicas relaciones importantes se dan con sus posesiones, intercambiándolas alegremente en virtud de la propia conveniencia, y con la deuda completamente fuera de la ecuación, y una visión según la cual la deuda lo es todo, la sustancia misma de toda relación humana, lo que nos deja con la incómoda sensación de que las relaciones humanas son, en cierta manera, un asunto escabroso, de que nuestras responsabilidades hacia todos los demás se basan en el pecado y el crimen. No es que sean alternativas muy atractivas.

En los últimos tres capítulos he intentado demostrar que hay otra manera de ver las cosas, y describir cómo es que hemos llegado a este punto. Es por esto por lo que desarrollé el concepto de las economías humanas: aquellas en que lo que se

considera realmente importante acerca de los seres humanos es que cada uno de ellos es un nexo único de relaciones con los demás, y que, por tanto, no se puede considerar a nadie equivalente a nadie ni nada más. En una economía humana, el dinero no es un medio para negociar o comprar seres humanos, sino una manera de expresar cuán imposible es hacerlo.

Pasé luego a describir cómo se puede romper esto: cómo se pueden convertir los humanos en objetos de intercambio. Primero, posiblemente, mujeres dadas en matrimonio; finalmente, esclavos capturados en la guerra. Lo que todas estas relaciones tienen en común, subrayé, es la violencia. Se trate de muchachas tiv atadas y azotadas por huir de sus maridos, o de maridos hacinados en barcos esclavistas para morir en plantaciones lejanas, se aplica siempre el mismo principio: tan sólo mediante la amenaza de bastonazos, cuerdas, lanzas y armas de fuego se puede arrancar a las personas de las infinitamente complicadas redes de relaciones con los demás (hermanas, amigos, rivales…) y convertirlos en algo único, y reducirlos así a algo con lo que se puede comerciar.

Es importante enfatizar que todo esto puede ocurrir en lugares en que no existen mercados de cosas cotidianas (ropa, herramientas, alimentos…). De hecho, en la mayoría de las economías humanas, las posesiones más importantes de cada uno no se pueden comprar o vender por las mismas razones que no se pueden comprar o vender personas: son objetos únicos, incrustados en una red de relaciones con los seres humanos[124].

Mi antiguo profesor John Comaroff solía contar una historia acerca de una investigación realizada en Natal, Sudáfrica. Había pasado la mayor parte de la semana yendo en jeep de una casa a otra, con una caja llena de cuestionarios y un intérprete de zulú, pasando junto a aparentemente infinitos rebaños de ganado. Tras unos seis días, el intérprete de repente se sobresaltó y señaló al centro de un rebaño. «¡Mire!», dijo. «¡Es la misma vaca! Ésa de ahí, con la mancha roja en el lomo. La vimos hace tres días a diez millas de aquí. Me pregunto qué ha pasado. ¿Se habrá casado alguien? O quizá hayan arreglado una disputa…».

En las economías humanas, cuando aparece esta capacidad de arrancar a la gente de su contexto, se suele ver como un fin en sí misma. Podemos ver una pista con los lele. En ocasiones los hombres importantes de la tribu adquirían prisioneros de guerra de tierras lejanas como esclavos, pero era casi siempre para sacrificarlos en su funeral[125]. Aplastar la individualidad de un hombre se veía como algo que manchaba la reputación, la existencia social, del otro[126]. En lo que hemos llamado sociedades heroicas, evidentemente, este tipo de adición o sustracción de honor y desgracia pasa de práctica marginal a elevarse como la propia esencia de la política. Infinitas sagas, narraciones épicas y eddas dan fe de que los héroes se convierten en tales empequeñeciendo a los demás. Podemos ver cómo en Irlanda y Gales, esta capacidad de degradar a los demás, de arrancar a seres humanos únicos de sus

hogares y familias y convertirlos en anónimas unidades de contabilidad (la moneda-esclava irlandesa, la lavandera galesa) es en sí misma la más elevada expresión de honor.

En las sociedades heroicas, no se oculta el papel de la violencia: se lo glorifica. A menudo puede formar los cimientos de las relaciones más íntimas. En la *Ilíada*, Aquiles no ve nada vergonzoso en su relación con su esclava Briséis, a cuyos maridos y hermanos mató: se refiere a ella como su «premio de honor», aunque casi en la misma frase insiste en que todo hombre decente debe amar y cuidar a sus sirvientes domésticos, «de modo que de corazón amé a ésta, pese a que la conseguí con mi lanza»[127].

La historia da fe de relaciones así entre hombres de honor y aquellos a quienes han arrebatado su dignidad. Al fin y al cabo, la aniquilación de cualquier posibilidad de igualdad elimina también cualquier cuestión de deuda o de relación que no sea de poder. Proporciona una cierta claridad. Es posiblemente por esto por lo que los emperadores y reyes poseen una tendencia tan frecuente a rodearse de eunucos o esclavos.

Sin embargo, hay en esto algo más. Si se examina la historia, uno no puede sino sentir una curiosa sensación de igualdad entre los más elevados y los más degradados; en especial, entre reyes y emperadores y esclavos. Muchos reyes se rodeaban de esclavos, nombraban esclavos ministros e incluso ha habido, como en el caso de los mamelucos en Egipto, dinastías de esclavos. Los reyes se rodeaban de esclavos por la misma razón por la que se rodeaban de eunucos: porque esclavos y criminales no poseen familias ni amigos, ni otras posibles lealtades (o al menos, en principio, no deberían). Pero en cierta manera los reyes también deberían ser así. Como más de un refrán africano subraya, un buen rey no tiene parientes, o al menos actúa como si no los tuviera[128]. En otras palabras: el rey y el esclavo son imágenes reflejadas, por cuanto, a diferencia de los seres humanos normales, que se definen por sus compromisos hacia los demás, a ellos los definen *tan sólo* las relaciones de poder. Son seres tan completamente aislados y alienados como sea posible.

Aquí es donde podemos, finalmente, ver qué hay realmente un juego en nuestra curiosa costumbre de vernos a la vez como amo y esclavo, replicando los aspectos más brutales de la antigua casa romana en nuestro propio concepto de nosotros, como amos de nuestras libertades, dueños de nuestro propio ser. Es la única manera en que nos podemos ver como cosas completamente aisladas. Hay una línea que discurre directamente desde la nueva concepción romana de libertad (no como la capacidad para formar relaciones mutuas con los otros, sino como el tipo de poder absoluto de «uso y abuso» sobre la propiedad conquistada que constituía la mayoría en una casa romana rica) hasta las extrañas fantasías de filósofos liberales como Hobbes, Locke y Smith acerca de los orígenes de la sociedad humana en forma de grupos de hombres de entre treinta y cuarenta años que parecen haber surgido de la

tierra completamente formados y haberse enfrentado al dilema de matarse unos a otros o comenzar a intercambiar pieles de castor[129].

Es cierto que los intelectuales europeos y americanos han pasado gran parte de los últimos doscientos años intentando huir de las implicaciones más perturbadoras de esta tradición de pensamiento. Thomas Jefferson, propietario de muchos esclavos, escogió comenzar la Declaración de Independencia contradiciendo directamente la base moral de la esclavitud, diciendo: «Sostenemos como evidentes por sí mismas estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su creador de ciertos derechos inalienables…», cortando así de raíz toda argumentación de que los africanos sean racíalmente inferiores, así como de que sus ancestros pudieran haber sido privados de su libertad de manera justa y legal. Sin embargo, tras hacerlo no propuso ninguna concepción radical y diferente de los derechos y libertades. Tampoco lo han hecho los siguientes filósofos de la política. En su mayor parte se han quedado con las antiguas, pero insertando aquí y allá la palabra «no». La mayoría de nuestros preciados derechos y libertades no son sino excepciones a un marco moral y legal más general que sugiere que, en primer lugar, no deberíamos tenerlos.

La esclavitud formal se ha eliminado, pero (como puede corroborar cualquiera que trabaje de ocho a cinco) la idea de que uno puede alienar su libertad, al menos temporalmente, persiste. En realidad es la que determina qué debemos hacer la mayoría de nosotros en nuestras horas de vigilia, excepto, habitualmente, los fines de semana. La violencia se ha situado, en gran medida, apartada de la vista[130]. Pero esto se debe, sobre todo, a que somos incapaces de imaginar cómo sería un mundo basado en arreglos sociales que no requiriera la constante amenaza de tásers y cámaras de videovigilancia.

Capítulo 8

Crédito contra lingote y los ciclos de la historia

El lingote es un instrumento de guerra, no de comercio pacífico.
Geoffrey W. Gardiner

Podemos preguntarnos: si nuestras ideas legales y políticas están basadas realmente en la lógica de la esclavitud, ¿cómo es que llegamos a eliminar la esclavitud? Evidentemente, alguien cínico podría responder que no lo hemos hecho; tan sólo le hemos cambiado la etiqueta. No le faltaría razón: un antiguo griego habría percibido la distinción entre un esclavo y un trabajador a sueldo por deudas como, en el mejor de los casos, un legalismo agradable[1]. Incluso así, la eliminación de la esclavitud formal debe considerarse un logro notable, y vale la pena averiguar cómo se consiguió. Sobre todo teniendo en cuenta que no se logró sólo una vez. Lo realmente notable, si se consulta el registro histórico, es que se ha eliminado (o eliminado de facto) la esclavitud muchas veces a lo largo de la historia humana.

En Europa, por ejemplo, esta institución se desvaneció progresivamente tras el colapso del Imperio romano: un logro histórico rara vez reconocido por quienes nos referimos a esta época como la «edad oscura»[2]. Nadie sabe con certeza cómo ocurrió. El consenso general es que la extensión del cristianismo tuvo algo que ver, pero que no pudo ser la causa directa, puesto que la misma Iglesia nunca se opuso abiertamente a la institución, y en muchos casos la defendió. Más bien parece que la abolición tuvo lugar *pese a* las actitudes tanto de los intelectuales como de las autoridades de la época. Sin embargo ocurrió y tuvo efectos duraderos. A nivel popular, tanto se detestó la esclavitud que incluso un milenio después, cuando los mercaderes europeos intentaron resucitar este comercio, descubrieron que sus compatriotas no admitirían tenerla en sus países, razón por la que los plantadores finalmente se vieron obligados a adquirir sus esclavos en África y fundar plantaciones en el Nuevo Mundo[3]. Una de las grandes ironías de la historia es que el moderno racismo, probablemente el peor mal de los últimos doscientos años, se tuviera que inventar en gran parte debido a que los europeos siguieron rechazando los argumentos de intelectuales y juristas y no aceptaran que cualquier ser humano, al que percibían como pleno e igual, pudiera ser esclavizado bajo ninguna justificación.

Es más: el colapso de la antigua esclavitud no se limitó sólo a Europa. Hay que remarcar que hacia la misma época (alrededor del año 600) podemos comprobar que ocurría exactamente lo mismo en la India y China, donde, con el paso de los siglos, y

entre mucha confusión y disturbios, la esclavitud dejó de existir. Lo que todo esto sugiere es que los momentos de oportunidad histórica (momentos en que son posibles cambios significativos) siguen un patrón distintivo e incluso cíclico, un patrón mucho más coordinado a través del espacio geográfico de lo que nos habíamos imaginado. El pasado tiene una forma, y tan sólo comprendiéndola podemos comenzar a hacernos una idea de las oportunidades históricas existentes en nuestro presente.

* * *

La manera más fácil de hacer visibles estos ciclos es volver a examinar con precisión el fenómeno que nos ha venido ocupando a lo largo de este libro: la historia del dinero, de la deuda y del crédito. En cuanto comenzamos a trazar un mapa de la historia del dinero a lo largo de los últimos cinco mil años de historia euroasiática, comienzan a surgir patrones sorprendentes. En el caso del dinero, un acontecimiento sobresale por encima de los demás: la invención de la acuñación. La acuñación parece haber surgido de manera independiente en tres lugares diferentes y casi simultáneamente: en la Gran Llanura de la China septentrional, en el valle del río Ganges, en el nordeste de la India, y en las tierras que rodean el mar Egeo; en todos los casos, entre aproximadamente 600 y 500 a.C. Esto no se debe a ninguna repentina innovación tecnológica, puesto que las tecnologías empleadas en cada caso para crear las monedas eran completamente diferentes[4]. Se trató de una transformación social. Por qué ocurrió exactamente de esta manera es un misterio histórico. Pero esto es lo que sabemos: por alguna razón, en Lidia, la India y China los gobernantes locales decidieron que los sistemas de crédito, sin importar cuánto tiempo llevaran vigentes en sus países, no eran ya adecuados, y comenzaron a emitir pequeñas piezas de metales preciosos (metales con los que anteriormente se había comerciado a escala internacional, en forma de lingotes) y a animar a sus súbditos a emplearlas para sus transacciones cotidianas.

Fue a partir de este punto que comenzó a extenderse la innovación. Durante más de mil años Estados de todo el mundo comenzaron a acuñar y emitir su propia moneda. Pero entonces, hacia 600 d.C., exactamente en la época en que la esclavitud desaparecía, la moda se invirtió ciento ochenta grados. Dejó de emplearse moneda. Por todas partes se dio un regreso al crédito.

Si analizamos la historia euroasiática a lo largo de los últimos cinco mil años, lo que vemos es a grandes rasgos una alternancia entre periodos dominados por el dinero crédito y periodos en que son el oro y la plata los que dominan, es decir: aquellos periodos en que al menos una gran parte de las transacciones se realizaban con piezas de metales valiosos que pasaban de mano en mano.

¿Por qué? El factor más importante parece haber sido la guerra. El lingote predomina, sobre todo, en periodos de violencia generalizada. Hay una razón muy

sencilla para explicar esto. Las monedas de oro y plata se distinguen de los contratos de crédito por una característica espectacular: se pueden robar. Una deuda es, por definición, un registro, así como una relación de confianza. Por otra parte, quien acepta oro o plata a cambio de mercancías, sólo necesita confiar en la precisión de las escalas, la calidad del metal y la posibilidad de que alguien más quiera aceptarlo. En un mundo en el que la guerra y la amenaza de violencia están por todas partes (y ésta parece haber sido una descripción bastante precisa tanto de la China de los Reinos Combatientes como de la Grecia de la Edad de Hierro y de la India pre-mauria) las ventajas de realizar transacciones sencillas son obvias. Esto es aún más cierto cuando se trata con soldados. Por una parte, los soldados tienden a tener acceso a gran cantidad de botines, gran parte de los cuales consisten en oro y plata, y siempre están dispuestos a intercambiarlos por los placeres de la vida. Por otra parte, un soldado itinerante y fuertemente armado es la definición misma de un mal riesgo crediticio. El escenario de trueque de los economistas puede resultar absurdo si se aplica a transacciones entre vecinos de la misma comunidad rural, pero cuando se trata de la transacción entre un residente de esa comunidad y un mercenario de paso, comienza de repente a cobrar mucho sentido.

Durante gran parte de la historia humana, pues, un lingote de oro o de plata, acuñado o no, ha tenido el mismo papel que el maletín de un narcotraficante, lleno de billetes sin marcar: un objeto sin historia, valioso porque se sabe que en casi cualquier parte lo aceptarán a cambio de bienes y sin hacer preguntas. En consecuencia, mientras que los sistemas de crédito tienden a predominar en periodos de relativa paz social, o entre redes de confianza (ya sean éstas creadas por los Estados o, en la mayoría de los periodos, instituciones transnacionales como gremios de mercaderes o comunidades de creyentes), en periodos caracterizados por violencia y pillaje generalizados tienden a ser reemplazados por los metales preciosos. Es más: mientras que el crédito depredador aparece en todos los periodos de la historia humana, las crisis de deuda resultantes parecen tener los efectos más dañinos en épocas en que el dinero es más fácilmente convertible en metálico.

Como punto de partida para comenzar a discernir los grandes ritmos que definen el actual momento histórico, permítaseme proponer el siguiente despiece de la historia de Eurasia en función de la alternancia entre periodos de dinero virtual y de dinero en metálico. El ciclo comienza con la Era de los Primeros Imperios Agrarios (3500-800 a.C.) dominada por el dinero virtual o crédito. La sigue la Era Axial (800 a.C.-600 d.C.) de la que trataremos en el próximo capítulo, y que presencia el surgimiento de la acuñación y un desplazamiento generalizado hacia el lingote de metal. De la Edad Media (600-1450), que registra un retorno al crédito, hablaremos en el capítulo 10; el capítulo 11 cubrirá la siguiente vuelta del ciclo, la Era de los Imperios Capitalistas, que comienza hacia 1450 con un masivo regreso al lingote de metal, y de la que sólo se puede decir que acaba realmente en 1971, cuando Richard

Nixon anunció que el dólar dejaba de ser redimible en oro. Esto marcó el inicio de una nueva fase de dinero virtual, que tan sólo ha comenzado, y cuya silueta definitiva es, necesariamente, invisible. El capítulo 12, el último, estará íntegramente dedicado a aplicar las lecciones de la historia para comprender qué puede significar y qué oportunidades puede abrir.

Mesopotamia (3500-800 a.C.)

Ya hemos tenido ocasión de subrayar el predominio del dinero crédito en Mesopotamia, la civilización urbana más antigua que se conoce. En los grandes complejos de palacios y templos, no sólo servía el dinero, sobre todo, como unidad de medida más que para cambiar físicamente de manos, sino que mercaderes y comerciantes desarrollaron sus propios sistemas de crédito. La mayoría de estos sistemas cobraban forma de tablillas de arcilla, en las que se inscribía la obligación de un pago futuro, y que luego se encerraban en cofres de arcilla y se marcaban con el sello del tomador del préstamo. El acreedor se quedaba con el cofre como aval, y éste se rompía una vez devuelta la suma. En algunas épocas o lugares, como mínimo, estas *bullae* parecen haberse convertido en lo que hoy llamaríamos títulos de crédito, puesto que las tablillas que contenían no sólo registraban la promesa de pago al prestamista, sino «al portador». En otras palabras, una tablilla con una deuda registrada de cinco shekels de plata (a los tipos de interés correspondientes) se podía hacer circular como el equivalente de una letra de cambio por valor de cinco shekels, es decir: como dinero[5].

No sabemos cuán a menudo ocurría esto; por cuántas manos solía pasar una de estas tablillas como promedio, cuántas transacciones se basaban en el crédito, cuán a menudo los comerciantes pesaban plata en lingotes groseros para comprar y vender su mercancía, o cuándo era más probable que lo hicieran. Sin duda todo esto varió a lo largo del tiempo. Las letras de cambio solían circular dentro de los gremios de mercaderes, o entre habitantes de barrios urbanos acomodados, allá donde las personas se conocían lo suficiente como para fiarse de que pagarían, pero no tanto como para fiarse de los demás para formas más tradicionales de ayuda mutua[6]. Sabemos incluso menos de los mercados que los habitantes de Mesopotamia visitaban de manera cotidiana, excepto que los taberneros operaban a crédito, y que los vendedores ambulantes y los tenderetes probablemente también lo hacían[7].

El origen de los intereses seguramente permanecerá desconocido, dado que precede a la invención de la escritura. La terminología empleada para «intereses» en la mayor parte de los lenguajes de la Antigüedad deriva de alguna palabra para definir «descendencia», por lo que hay quien especula que se origina en los préstamos de ganado, aunque esto parece excesivamente literal. Es más probable que los primeros préstamos con intereses generalizados fueran comerciales: templos y palacios adelantarían mercancías a los comerciantes y viajantes, que negociarían con ellas en los cercanos reinos montañosos o en expediciones comerciales de ultramar[8].

Se trata de una práctica significativa porque conlleva una fundamental falta de confianza. Al fin y al cabo, ¿por qué no pedir simplemente una parte de los beneficios? Parecería más justo (un mercader que regresara arruinado tendría escasas maneras de pagar, en cualquier caso) y las sociedades de este tipo, con participación en las ganancias, fueron práctica común en Oriente Medio a finales de la época[9]. La respuesta parece ser que las sociedades con participación en las ganancias solían ser contratos habituales entre mercaderes, o, en cualquier caso, entre personas de orígenes y experiencias similares, que podían seguirse la pista mutuamente. Pero los burócratas de palacio o del templo y los mercaderes viajeros tenían poco en común, y los primeros parecieron concluir que no se podía esperar, de un comerciante de regreso de tierras lejanas, que fuera completamente sincero con respecto a sus aventuras. Un tipo fijo de interés haría irrelevante cualquier elaborado relato de robos, naufragios o ataques de serpientes aladas o elefantes que cualquier comerciante creativo pudiera inventarse.

Esta conexión entre pedir prestado y mentir, por cierto, es importante en la historia. Heródoto subraya de los persas: «Consideran que mentir es la peor de las desgracias, y justo después sitúan estar en deuda… sobre todo porque creen que alguien endeudado deberá contar mentiras»[10]. (Más tarde, Heródoto relata la historia que le contó un persa acerca de los orígenes del oro adquirido por los persas en la India: lo robaron de los nidos de hormigas gigantes.)[11] La parábola del sirviente sin compasión, de Jesús, hace broma de este asunto («¿Diez mil talentos? No hay problema. Sólo dame un poco más de tiempo») pero incluso aquí percibimos cómo tantas falsedades contribuyeron a extender el sentimiento de que un mundo en el que las relaciones morales se conciben como deudas es también (aunque algunas veces pueda resultar entretenido) necesariamente un mundo de corrupción, culpa y pecado.

Para la época de los primeros documentos sumerios, este mundo es posible que no hubiera llegado todavía. Aun así, el principio del préstamo con intereses, e incluso el interés compuesto, ya era conocido por todo el mundo. En 2402 a.C., por ejemplo, una real inscripción del rey Enmetena de Lagash (una de las más antiguas conocidas) se queja de que su enemigo, el rey de Umma, había ocupado una amplia

franja de territorio cultivable que había pertenecido, en derecho, a Lagash durante decenios. Y anuncia: si hubiera que calcular los precios de arrendamiento de todas esas tierras, los intereses de ese alquiler, compuestos anualmente, habrían revelado que Umma debe ahora a Lagash cuatro billones y medio de litros de cebada. Como en la parábola, la suma era intencionadamente descabellada[12]. Se trataba tan sólo de una excusa para comenzar una guerra. Aun así, quería que todo el mundo supiera que sabía perfectamente hacer el cálculo. También la usura (en el sentido de préstamos con intereses al consumidor) estaba bien establecida hacia la época del rey Enmetena. Finalmente el rey tuvo su guerra y la ganó, y dos años después, con su victoria aún fresca, se vio obligado a publicar otro edicto, éste: una cancelación general de la deuda en todo su reino. Como posteriormente se jactara, «instituyó la libertad (*amargi*) en Lagash. Devolvió el hijo a su madre y la madre al hijo; y canceló todo interés que se debiera»[13]. Ésta es, de hecho, la primera declaración de este tipo de que tenemos noticia, y la primera vez que la palabra «libertad» aparece en un documento político. El texto de Enmetena es algo vago en los detalles, pero medio siglo después, cuando su sucesor Uruinimgin[*] declaró una amnistía general durante las celebraciones de Año Nuevo de 2350 a.C., los términos de la misma, que sí se conocen al detalle, son conformes a lo que ha venido siendo típico de tales amnistías: se cancelan no sólo todas las deudas existentes, sino toda forma de servidumbre por deuda, incluso aquéllas basadas en el impago de multas o castigos penales, con tan sólo los préstamos comerciales como excepción.

Encontramos declaraciones similares una y otra vez, primero en registros sumerios y posteriormente en babilónicos y asirios, y siempre con el mismo tema principal: la restauración de «la justicia y la equidad», la protección de viudas y huérfanos, a fin de asegurarse de que, como expresara Hammurabi en 1761, cuando aboliera las deudas en Babilonia, «de que los fuertes no opriman a los débiles»[14]. Según Michael Hudson:

> La ocasión designada para borrar la pizarra financiera de Babilonia era el festival de Año Nuevo, que se celebraba en primavera. Los gobernantes babilónicos supervisaban el ritual de la «ruptura de las tablillas», es decir, los registros de deudas, restaurando el equilibrio económico como parte de la renovación anual de la sociedad y del resto de la naturaleza. Hammurabi y sus gobernantes señalaban estas proclamaciones alzando una antorcha, que probablemente simbolizara al dios sol de la justicia, Shamash, cuyos principios se suponía que guiaban a los gobernantes sabios y justos. Las personas retenidas como prendas por deudas quedaban libres de reunirse con sus familias. A otros deudores se les restauraban los derechos de labranza de sus tierras habituales, libres de toda relación de hipoteca que hubieran acumulado[15].

A lo largo de los siguientes miles de años, esta lista (cancelación de deudas, destrucción de los registros, redistribución de tierras) se convertiría en la lista estándar de exigencias de los campesinos revolucionarios en todo el mundo. En Mesopotamia, los gobernantes parecen haber desarmado la posibilidad de revueltas al instalar ellos mismos estas reformas, como gran gesto de renovación cósmica, una recreación del universo social: en Babilonia, en la misma ceremonia el rey representaba la creación del universo físico por parte del dios Marduk. El historial de deuda y pecado quedaba borrado, y era el momento de comenzar otra vez. Pero queda también claro lo que percibían como la alternativa: un mundo sumido en el caos, con cada vez más granjeros engrosando las filas de los pastoralistas nómadas y, de continuar la ruptura, regresando para arrasar las ciudades y destruir por completo el orden económico existente.

Egipto (2650-716 a.C.)

Egipto presenta un interesante contraste, dado que durante la mayor parte de su historia consiguió evitar del todo el desarrollo del préstamo con intereses.

Egipto era, como Mesopotamia, extraordinariamente rico para los estándares de la Antigüedad, pero era asimismo una sociedad cerrada en sí misma, con un río que discurría a través de un desierto y mucho más centralizada que Mesopotamia. El faraón era un dios, y las burocracias del Estado y de los templos eran omnipresentes: había una sorprendente variedad de impuestos y una continua distribución de parcelas de labranza, sueldos y pagos estatales. También aquí el dinero surgió, evidentemente, como medida de contabilidad. La unidad básica era el *deben* o «medida», que originariamente hacía referencia a medidas de cereal y, posteriormente, de cobre o plata. Unos cuantos registros dan fe de la naturaleza improvisada de la mayoría de las transacciones:

> En el 15° año de Ramsés II [c. 1275 a.C.] un mercader ofreció a la dama egipcia Erenofre una esclava siria cuyo precio, sin duda tras regatear, se fijó en 4 *deben* 1 *kite* [unos 373 gramos] de plata. Erenofre reunió una colección de prendas y mantas por valor de 2 *deben* y 2 y 1/3 *kite* (los detalles constan en el registro) y luego pidió prestados objetos variados a sus vecinos (vasos de bronce, un jarro de miel, diez camisas, diez *deben* de cobre en lingotes)

hasta alcanzar el precio[16].

La mayoría de los mercaderes eran itinerantes, bien forasteros, bien agentes comerciales de los propietarios de grandes terrenos. No hay muchas pruebas de créditos comerciales, sin embargo; en Egipto los préstamos tenían más probabilidades de adoptar la forma de ayuda mutua entre vecinos[17].

Hay documentados préstamos sustanciales, de los legalmente obligatorios, del tipo que puede causar la pérdida de tierras o de miembros de la familia, pero parecen haber sido infrecuentes y mucho menos perniciosos, al no contener interés. De manera similar de vez en cuando oímos hablar de sirvientes por deudas, e incluso de esclavos por deudas, pero parecen haber sido un fenómeno poco habitual y nada sugiere que el problema alcanzara las proporciones de una crisis, como ocurría de manera regular en Mesopotamia y el Levante mediterráneo[18].

En realidad, durante los primeros miles de años, parece que estemos en un mundo un tanto diferente, en el que la deuda es en realidad cuestión de «culpa» y se trata, en gran medida, como un asunto criminal:

Cuando un deudor no conseguía pagar su deuda a tiempo, su acreedor lo llevaba a los tribunales, que exigían al deudor la promesa de saldar su deuda en un tiempo determinado. Como parte de esta promesa (tomada bajo juramento) el deudor accedía a soportar cien golpes y/o devolver dos veces el préstamo original si no conseguía devolver el préstamo en el plazo acordado[19].

El «y/o» es significativo. No había distinción formal entre una multa y los latigazos. En realidad, el propósito del juramento (de manera similar a la costumbre cretense de que quien tomaba el dinero prestado simulara robarlo) parece haber sido crear la justificación para la acción punitiva: así, el deudor podía ser castigado *tanto* por perjuro como por ladrón[20].

Hacia la época del Imperio Nuevo (1550-1070) hay ya más evidencias de mercados, pero tan sólo con la llegada de la Edad de Hierro, cuando Egipto se encuentra a punto de ser absorbido por el Imperio persa, comenzamos a ver pruebas de crisis de deuda al estilo de las de Mesopotamia. Fuentes griegas, por ejemplo, registran que el faraón Bakenrenef (que reinó entre 720 y 715 a.C.) emitió un decreto que abolía la servidumbre por deudas y cancelaba todas las responsabilidades de deudas, pues «se le antojó que era absurdo que un soldado, quizá en el momento en que se disponía a salir a luchar por su patria, pudiera ser arrastrado a prisión por una deuda impagada a su acreedor» (lo cual, de ser cierto, sería una de las primeras menciones históricas de prisiones de deudores)[21]. Con los ptolemaicos, la dinastía griega que gobernó Egipto tras Alejandro, las «limpiezas de pizarra» parecen haberse institucionalizado. Es de todos conocido que la Piedra Rosetta, escrita en griego y egipcio, fue la clave que posibilitó la traducción de los antiguos jeroglíficos egipcios. Pero pocos saben qué dice realmente. La estela se irguió, originariamente,

para proclamar una amnistía, tanto a prisioneros como a deudores, por parte de Ptolomeo V, en 196 a. C.[22].

China (2200-771 a.C.)

No podemos afirmar casi nada de la India de la Edad de Bronce, pues sus escritos siguen siendo indescifrables, y muy poco más acerca de la China primitiva. Lo poco que sabemos (principalmente extraído a cuentagotas de fuentes posteriores) sugiere que los primeros Estados chinos fueron mucho menos burocráticos que sus primos occidentales[23]. Al no haber un sistema de palacio o templo centralizado con sacerdotes y administradores a cargo de los almacenes, encargados de registrar los ingresos y salidas, hubo escasos incentivos para crear ninguna unidad distintiva y uniforme de medida. En lugar de ello, las pruebas sugieren un sendero diferente, con monedas sociales de varios tipos en vigencia en las zonas rurales y que se empleaban con propósitos comerciales para los tratos con extranjeros.

Fuentes posteriores recuerdan que los primeros gobernantes «empleaban perlas y jade como medio superior de pago, y cuchillos y espadas como medio inferior de pago»[24]. El autor tan sólo puede estar hablando de regalos, y además jerárquicos: reyes y magnates recompensando a sus seguidores por servicios prestados, en teoría, de manera voluntaria. En la mayoría de los lugares, largos collares de cauríes son predominantes, pero incluso en este caso, pese a que oímos hablar a menudo del «dinero-cauríes de la antigua China», y pese a que es bastante fácil hallar textos en que el valor de los suntuosos regalos *se mide* en cauríes, no queda claro si la gente los llevaba siempre consigo para comprar y vender cosas en el mercado[25].

La interpretación más probable es que llevaban las conchas encima, pero durante mucho tiempo los mercados tuvieron muy poca importancia, de modo que este uso no fue ni de lejos tan significativo como los usos típicos como moneda social: regalos de matrimonio, multas, sueldos y símbolos de honor[26]. En cualquier caso, todas las fuentes subrayan que había una gran variedad de monedas en circulación. David Scheidel, uno de los principales estudiosos contemporáneos del dinero primitivo, subraya:

> En la China pre-imperial, el dinero tomó forma de conchas de cauríes, tanto originales como (y cada vez más) imitaciones de bronce, conchas de

> tortuga, oro por peso y (de manera infrecuente) barras de plata, y de manera más notable (desde al menos 1000 a.C. en adelante) dinero-utensilio en forma de hojas de espada y cuchillos hechos de bronce[27].

Éstos se empleaban, sobre todo, entre personas que no se conocían muy bien. Para anotar deudas entre vecinos, o con vendedores locales, o con cualquier cosa relacionada con el gobierno, la gente parece haber empleado una amplia variedad de instrumentos de crédito: los posteriores historiadores chinos aseguran que los más primitivos fueron las hileras de nudos, similares al sistema *quipu* de los incas, y, posteriormente, tiras de madera o bambú con muescas[28]. Al igual que en Mesopotamia, parecen haber sido muy anteriores a la escritura.

Tampoco sabemos cuándo llegó a China la práctica de prestar dinero con intereses, ni si la China de la Edad de Bronce sufrió las mismas crisis de deudas que Mesopotamia, pero hay sorprendentes pistas en algunos documentos[29]. Por ejemplo, posteriores leyendas chinas acerca del origen de la acuñación adscriben su invención a emperadores que trataban así de aliviar los efectos de desastres naturales. Un texto de principios de la dinastía Han reza así:

> En tiempos remotos, durante las inundaciones de Yu y las sequías de Tang, las personas se encontraron tan empobrecidas que se vieron forzados a pedir prestado unos de otros a fin de obtener comida y ropa. [El emperador] Yu acuñó dinero para su pueblo con oro del monte Li, y [el emperador] Tang hizo lo mismo con cobre del monte Yan. Por ello el pueblo los llamó benevolentes[30].

Otras versiones son un poco más explícitas. El *Guanzi*, una compilación que en los inicios de la China imperial se convirtió en el texto elemental de economía política, remarca: «Había personas que carecían incluso de gachas para comer, y que se vieron forzadas a vender a sus hijos. Para rescatar a esas personas Tang acuñó dinero»[31].

La historia es, evidentemente, fantástica (los verdaderos orígenes de la moneda acuñada se remontan, al menos, a mil años después) y es difícil saber qué pensar de ella. ¿Refleja un recuerdo de niños empeñados como aval? En principio tiene más aspecto de tratarse de gente que, muriendo de hambre, vende literalmente a sus hijos, una práctica que se generalizaría, posteriormente, en muchos momentos de la historia china[32]. Pero la yuxtaposición de préstamos y venta de niños es sugerente, especialmente teniendo en cuenta lo que ocurría al mismo tiempo en el otro extremo de Asia. El *Guanzi* relata, posteriormente, que los mismos gobernantes instituyeron la costumbre de guardar el 30 por ciento de la cosecha en graneros públicos para su

redistribución en caso de emergencias, a fin de asegurarse de que esto nunca volviese a ocurrir. En otras palabras, comenzaron a erigir el mismo tipo de almacenes burocráticos que, en lugares como Egipto y Mesopotamia, había sido responsable de la creación del dinero como medida de contabilidad.

Capítulo 9

La Era Axial (800 a.C.-600 d.C.)

> Designemos este periodo como «Era Axial». En este periodo se agolpan extraordinarios acontecimientos. En China vivieron Confucio y Lao Tsé; surgieron todas las tendencias de la filosofía china… En India era la época de los *Upanishads* y de Buda; como en China, se desarrollaron todas las tendencias filosóficas, incluidos el escepticismo, el materialismo, el sofismo y el nihilismo.
>
> Karl Jaspers
>
> *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*[*]

La frase «la Era Axial» es producto del filósofo existencialista alemán Karl Jaspers[1]. Mientras escribía una historia de la filosofía, le sorprendió que figuras como Pitágoras (570-495 a.C.), Buda[*] (563-483 a.C.) y Confucio (551-479 a.C.) estuvieran vivos al mismo tiempo, y que Grecia, la India y China, por aquella época, vivieran el repentino surgimiento de un debate entre escuelas intelectuales rivales, cada grupo, aparentemente, desconocedor de los demás. Al igual que con la invención simultánea de la acuñación, el por qué de esta coincidencia había sido siempre un rompecabezas. Ni siquiera el propio Jaspers estaba completamente seguro. En cierta medida, sugirió, podría haber sido un efecto de condiciones históricas similares. Para la mayoría de las grandes civilizaciones de la época, la Edad de Hierro había supuesto una especie de pausa entre imperios, una época en que los paisajes políticos se habían fragmentado hasta constituir un tablero de ajedrez de ciudades-estado y reinos a menudo diminutos, a menudo en constantes guerras externas y trabados en constantes debates políticos internos. En todos los casos se había desarrollado algún tipo de «cultura del descastado», con ascetas y sabios que huían a la naturaleza o vagabundeaban de ciudad en ciudad en búsqueda del conocimiento; en todos los casos, también, acababan reabsorbidos por el orden político como una nueva élite intelectual o espiritual, ya se tratara de los sofistas griegos, de los profetas judíos, de los sabios chinos o de los hombres santos indios.

Sean cuales sean las razones, el resultado, concluye Jaspers, fue el primer periodo de la historia en que los hombres aplicaron los principios de la búsqueda razonada a las grandes preguntas de la existencia humana. Observó que todas estas grandes religiones del mundo, en China, la India y el Mediterráneo, presenciaron el surgimiento de tendencias filosóficas notablemente paralelas, del escepticismo al

idealismo: de hecho, casi toda la gama de posiciones acerca de la naturaleza del cosmos, la mente, la acción y la finalidad de la existencia humana que siguen siendo la materia básica de la filosofía hasta nuestros días. Como uno de los discípulos de Jaspers señaló (exagerando apenas un poco), «desde aquella época no se han añadido ideas realmente nuevas»[2].

Para Jaspers, el periodo comienza con el profeta persa Zoroastro, alrededor de 800 a.C., y finaliza alrededor de 200 a.C., para continuar con una Era Espiritual que se centra en figuras como Jesús y Mahoma. Para mis propios propósitos, resulta más útil combinar ambos lapsos. Definamos la Era Axial, pues, como la que abarca desde 800 a.C. a 600 d.C. [3]. Esto convierte a la Era Axial no sólo en el periodo en que surgen la mayor parte de las tendencias filosóficas del mundo, sino, también, la mayoría de las grandes religiones de hoy en día: zoroastrismo, judaísmo profético, budismo, jainismo, hinduismo, confucianismo, taoísmo, cristianismo e islam[4].

El lector atento se habrá dado ya cuenta de que el periodo más activo de la Era Axial (la época en que viven Pitágoras, Confucio y Buda) corresponde casi con exactitud a la época en que se inventa la acuñación de moneda. Es más: las tres partes del mundo en que se inventaron las monedas son las mismas en que vivieron esos sabios, y, de hecho, se convirtieron en los epicentros de la creatividad religiosa y filosófica de la Era Axial: los reinos y ciudades-estado que rodeaban el Río Amarillo en China, el Valle del Ganges, en el norte de la India, y las costas del mar Egeo.

¿Cuál era la conexión? Podríamos comenzar por preguntarnos: ¿qué es una moneda? La definición corriente dice que una moneda es una pieza de metal valioso, moldeada en la forma de una unidad estándar, con algún emblema o marca inscrita para autentificarla. Las primeras monedas del mundo parecen haberse creado en el reino de Lidia, en la Anatolia occidental (hoy Turquía), alrededor de 600 a. C.[5]. Estas primeras monedas lidias eran básicamente trozos redondeados de electro (una aleación oro-plata de origen natural que abundaba en el cercano río Pactolo) que habían calentado y estampado, a presión, con algún tipo de insignia. Las primeras, con tan sólo unas letras estampadas, parecen haber sido obra de joyeros comunes, pero pronto desaparecieron por completo, y fueron sustituidas por monedas estampadas en una fábrica real recién fundada. Pronto las ciudades griegas de la costa de Anatolia comenzaron a acuñar sus propias monedas, que acabaron siendo adoptadas en la misma Grecia; lo mismo ocurrió en el Imperio persa tras absorber Lidia en 547 a.C.

Tanto en la India como en China observamos el mismo patrón: inventada por ciudadanos, la acuñación fue rápidamente monopolizada por el Estado. El primer dinero de la India, que parece haber aparecido en algún momento del siglo VI a.C., consistía en barras de plata cortadas a un peso uniforme, y marcadas a presión con algún tipo de símbolo oficial[6]. La mayoría de los ejemplos descubiertos por los

arqueólogos contienen numerosas inscripciones adicionales, que es de suponer se añadieron de la misma manera en que se respalda un cheque o cualquier otro instrumento de crédito antes de transferirlo. Esto sugiere claramente que las empleaba gente acostumbrada a tratar con instrumentos de crédito más abstractos[7]. Monedas chinas muy anteriores también muestran indicios de haberse desarrollado a partir de monedas sociales: algunas, por ejemplo, eran de bronce fundido en forma de cauríes, aunque otras tenían forma de diminutos cuchillos, discos o espadas. En todos los casos los gobernantes fueron rápidos en intervenir, muy posiblemente en menos de una generación[8]. Sin embargo, dado que en las tres áreas existía una plétora de diminutos Estados, esto implicó que cada uno acabó con una gran variedad de diferentes sistemas monetarios. Por ejemplo, hacia 700 a.C., el norte de la India se dividía aún en Janapadas o «territorios tribales», algunos de ellos como monarquías y otros como repúblicas, y en el siglo VI a.C. quedaban al menos dieciséis grandes reinos. En China ésta fue la época en que el antiguo imperio Zhou se deshizo en ciudades rivales (periodo de las «Primaveras y Otoños», 722-481 a.C.) y luego en el caos de los «Reinos Combatientes» (475-221 a.C.). Como en las ciudades-estado griegas, todos los reinos resultantes, sin importar lo ínfimo de su tamaño, aspiraban a acuñar su propia moneda oficial.

Recientes estudios han arrojado mucha luz a la manera en que esto pudo haber sucedido. El oro, la plata y el bronce (los materiales con que se hacían las monedas) habían sido durante mucho tiempo el medio de comercio internacional; pero hasta aquel momento sólo los ricos habían tenido cierta cantidad. Es muy posible que el típico granjero sumerio nunca tuviera ocasión de tener en su mano una cantidad importante de plata, excepto quizá en su boda. La mayoría de los metales preciosos tomaban la forma de brazaletes de mujeres ricas, y cálices, reliquias con que los reyes premiaban a sus vasallos, o se acumulaban en los templos, en forma de lingotes, como avales para préstamos. De alguna manera, durante la Era Axial esto comenzó a cambiar. Grandes cantidades de plata, oro y cobre fueron *destesorizadas*[*] como gustan de decir los historiadores económicos; se las sacó de los templos y casas de los ricos y pasaron a manos de la gente corriente, divididas en pequeñas piezas, que se comenzaron a emplear en las transacciones cotidianas.

¿Cómo? El estudioso de los clásicos israelí David Schaps proporciona la sugerencia más plausible: la mayoría fue robado. Se trató de un periodo de guerras generalizadas, y en la propia naturaleza de la guerra entra el saqueo de objetos preciosos.

> Los soldados, en el pillaje, pueden, en efecto, ir primero a por las mujeres, las bebidas alcohólicas y la comida, pero también buscarán cosas de valor y fáciles de transportar. Un ejército permanente acumulará, a lo largo de su marcha, muchas cosas valiosas y fáciles de transportar, y las más

> valiosas y fáciles de transportar son los metales y piedras preciosas. De modo que bien podrían haber sido las prolongadas guerras entre Estados de estas zonas las que dieran por resultado una gran cantidad de personas en posesión de metales preciosos y necesidad de mercancías cotidianas.
>
> Allá donde haya gente que necesite comprar habrá personas dispuestas a vender, como corroboran innumerables tratados acerca de los mercados negros, el tráfico de drogas o la prostitución. El constante estado de guerra de la Grecia arcaica, de los Janapadas de la India, de los Reinos Combatientes de China, era un poderoso ímpetu al desarrollo de mercados, en especial para los basados en el intercambio de los metales preciosos, habitualmente en pequeñas cantidades. Si el saqueo llenó de metales preciosos las manos de los soldados, el mercado los extendió por el resto de la población[9].

Ciertamente se puede objetar que con toda seguridad, las guerras y el saqueo no eran nada nuevo. Los poemas épicos de Homero, por ejemplo, muestran un interés casi obsesivo en el reparto de botines. Y es cierto, pero lo que también presenció la Era Axial (y de nuevo simultáneamente en la India, China y el Egeo) fue el surgimiento de un nuevo tipo de ejército, compuesto no de guerreros aristocráticos con sus séquitos, sino por profesionales entrenados. El mismo periodo en que los griegos comenzaron a emplear la acuñación fue también el periodo en que desarrollaron las famosas tácticas de falange, que requerían una instrucción y entrenamiento constantes de sus hoplitas. Los resultados fueron tan extraordinariamente efectivos que pronto se buscaban mercenarios griegos desde Egipto hasta Crimea. Pero a diferencia de los seguidores homéricos, a los que se podía simplemente ignorar, a un ejército de mercenarios bien entrenados había que recompensarlo de manera notable. Quizá se les podía proporcionar ganado, pero el ganado es difícil de transportar; o con letras de cambio, pero éstas no tendrían valor en el país de origen de los soldados. Proporcionarles una pequeña fracción del botín parece una solución obvia.

Estos nuevos ejércitos se encontraban, directa o indirectamente, bajo control de los gobiernos, y se necesitaron gobiernos para convertir esos trozos de metal en auténtica moneda. La principal razón es la escala: crear suficientes monedas como para que el pueblo pueda comenzar a emplearlas en sus transacciones cotidianas exigía una producción en masa, mucho más allá de las posibilidades de los mercaderes o herreros locales[10]. Por supuesto, ya hemos visto que los gobiernos también tenían incentivos para hacerlo: la existencia de mercados les convenía mucho, y no sólo porque les hiciera mucho más fácil aprovisionar ejércitos. Al insistir en aceptar tan sólo sus propias monedas como pago de multas, trabajos o impuestos, los gobiernos consiguieron imponerse a las innumerables monedas ya

existentes en las zonas periféricas, y crear algo así como mercados nacionales uniformes.

En realidad, una teoría es que las primeras monedas lidias se crearon explícitamente para pagar a mercenarios[11]. Esto contribuiría a explicar por qué los griegos, que eran quienes suministraban la mayor parte de los mercenarios, se acostumbraron tan rápidamente al uso de monedas, y por qué el empleo de la acuñación se extendió tan rápidamente por el mundo helénico, de tal modo que hacia 480 a.C. había al menos cien fábricas de moneda operando en diferentes ciudades griegas, incluso a pesar de que ninguna de las grandes naciones comerciantes del Mediterráneo había mostrado aún el más mínimo interés en ellos. Se consideraba a los fenicios, por ejemplo, los más grandes mercaderes y banqueros de la Antigüedad[12]. Eran también grandes inventores, y habían sido los primeros en inventar el alfabeto y el ábaco. Sin embargo, durante siglos después de la invención de la acuñación, siguieron prefiriendo negociar sus tratos como siempre lo habían hecho, mediante lingotes en bruto y letras de cambio[13]. Las ciudades fenicias no comenzaron a acuñar sus propias monedas hasta 365 a.C., y si bien Cartago, la gran colonia fenicia en el norte de África que llegó a dominar el comercio en el Mediterráneo occidental, lo hizo un poco antes, fue tan sólo porque se vio «forzada a hacerlo para pagar a los mercenarios de Sicilia, y sus piezas estaban marcadas en púnico, "para la gente del campamento"»[14].

Por otra parte, dentro de la extraordinaria violencia de la Era Axial, ser una «gran nación comerciante» (en lugar de, digamos, una agresiva potencia militar como Persia, Atenas o Roma) no resultó ser una propuesta ganadora. El destino de las ciudades fenicias resulta instructivo. El emperador persa Artajerjes III destruyó Sidón, la más rica, tras una revuelta en 351 a.C. Se dice que cuarenta mil de sus habitantes prefirieron suicidarse a rendirse. Diecinueve años después Alejandro destruyó Tiro tras un prolongado asedio: murieron diez mil de sus ciudadanos en batalla y los treinta mil restantes acabaron vendidos como esclavos. Cartago duró más tiempo, pero cuando los ejércitos romanos destruyeron finalmente la ciudad en 146 a.C. se dice que cientos de miles de cartagineses fueron violados y masacrados, y cincuenta mil cautivos, vendidos en subasta, tras lo cual la ciudad fue demolida y se echó sal sobre su tierra.

Todo esto nos da una idea del nivel de violencia en que se desarrolló el pensamiento de la Era Axial[15]. Pero también nos deja la pregunta: ¿cuál era exactamente la relación entre acuñación, poder militar y este florecimiento de ideas sin precedente?

El Mediterráneo

Nuevamente nuestra mejor fuente de información procede del propio Mediterráneo, y ya he proporcionado un cierto esbozo. Comparando Atenas (con su extenso poder naval) y Roma podemos detectar inmediatamente sorprendentes similitudes. En ambas ciudades la historia comienza con una serie de crisis de deuda. En Atenas, la primera crisis, que culmina con las reformas de Solón de 594 a.C., se dio tan pronto que la acuñación apenas pudo haber sido un factor. También en Roma las primeras crisis parecen haber precedido a la acuñación de moneda. En ambos casos, la acuñación más parece haber sido una solución. Brevemente se puede decir que estos conflictos a causa de la deuda parecen haber tenido dos resultados. El primero era que los aristócratas ganaban y los pobres quedaban «esclavizados por los ricos», lo que en la práctica significaba que todo el mundo acababa siendo cliente de un patrón rico. Por norma general, este tipo de Estados era militarmente ineficaz[16]. El segundo resultado posible era que prevalecieran las facciones populares, instituyeran el consabido programa de redistribución de tierras y salvaguardas contra la servidumbre por deudas y crearan así la base para una clase de campesinos libres cuyos hijos pasarían, a su vez, buena parte de su tiempo entrenándose para la guerra[17].

La acuñación de moneda jugó un papel crítico en el mantenimiento de este tipo de campesinado libre: con la seguridad de poseer sus tierras, sin estar atados a ningún gran señor ni a servidumbre por deudas. Las políticas fiscales de muchas ciudades griegas no eran más que elaborados sistemas de distribución de botines. Es importante subrayar que pocas ciudades de la Antigüedad llegaron a prohibir completamente el préstamo con intereses, o incluso la servidumbre por deudas. En lugar de ello, lo que hacían era arrojar dinero al problema. El oro, y especialmente la plata, se adquirían en la guerra, o lo excavaban, en minas, esclavos capturados en guerras. Las fábricas de moneda se situaban en los templos (el lugar donde tradicionalmente se colocaban los botines de guerra) y las ciudades-estado desarrollaron infinitas maneras de distribuir monedas, no sólo a soldados, navegantes y a quienes fabricaban armas o equipaban barcos, sino también, de manera general, al pueblo llano, en forma de pagos por formar parte de jurados, pagos por asistencia a la asamblea pública o, incluso, a veces meras distribuciones, como ocurriera en Atenas cuando se descubrió una nueva veta de plata en Laurión, en 483 a.C. Al mismo tiempo, insistir en que las mismas monedas servían para efectuar todos los pagos al Estado garantizaba suficiente demanda como para que los mercados prosperasen.

De igual modo, muchas de las crisis políticas de las ciudades griegas surgieron por la distribución de botines. He aquí un incidente similar registrado por Aristóteles, que proporciona un punto de vista conservador sobre los orígenes de un

golpe de Estado en la ciudad de Rodas alrededor de 391 a.C. (por «demagogos» se refiere aquí a los líderes de la democracia):

> Los demagogos necesitaban dinero para pagar a la gente por asistir a la Asamblea y formar parte de jurados; pues si el pueblo no acudía los demagogos perderían su influencia. Consiguieron al menos parte del dinero que necesitaban impidiendo el desembolso de dinero que se debía a los comandantes de trirremes [navíos de guerra] en virtud de sus contratos con la ciudad para construir y equipar trirremes para la marina rodiota. Dado que no se pagó a los comandantes de los trirremes, éstos fueron, a su vez, incapaces de pagar a sus proveedores y trabajadores, quienes los llevaron a juicio. Para huir de estos juicios, los comandantes de trirremes se unieron formando una banda y derrocaron la democracia[18].

Era la esclavitud, sin embargo, la que hacía que todo esto fuera posible. Como sugieren las cifras concernientes a Sidón, Tiro y Cartago, se esclavizaba a enormes cantidades de personas en muchos de estos conflictos, y, por supuesto, muchos de estos esclavos acababan trabajando en las minas, produciendo incluso más oro, plata y cobre. Las minas de Laurión, se nos dice, empleaban entre diez y veinte mil esclavos[19].

Geoffrey Ingham denomina al sistema resultante un «complejo militarista-acuñador», aunque creo que sería más preciso denominarlo «complejo militarista-acuñador-esclavista»[20]. En cualquier caso, describe bastante bien cómo funcionaba en la práctica. Cuando Alejandro se lanzó a la conquista del Imperio persa, pidió prestado gran parte del dinero necesario para pagar y aprovisionar a sus tropas, y acuñó sus primeras monedas, que empleó para pagar a sus acreedores y continuó respaldando su dinero, gracias a que fundió oro y plata saqueados tras sus primeras victorias[21]. Sin embargo, una fuerza expedicionaria tenía que cobrar, y cobrar bien: el ejército de Alejandro, que contaba con unos 120.000 hombres, necesitaba media tonelada de plata al día sólo en sueldos. Por ello, la conquista significaba que el sistema persa de minas y fábricas de moneda debía reorganizarse y centrarse en pagar al ejército invasor; y en las antiguas minas, evidentemente, trabajaban esclavos. A su vez, muchos de los esclavos en las minas eran prisioneros de guerra. Es de suponer que la mayor parte de los desafortunados supervivientes de Tiro acabaron trabajando en minas de este tipo. Se puede ver cómo este proceso se alimenta a sí mismo[22].

Alejandro fue también el responsable de destruir lo que quedaba de los antiguos sistemas de crédito, dado que no sólo los fenicios, sino también el corazón de la vieja Mesopotamia se había resistido a la nueva economía de monedas. Sus ejércitos no sólo destruyeron Tiro; también «destesorizaron» las reservas de oro y plata de los

templos babilónicos y persas, en cuya seguridad se basaba el sistema de créditos, e insistió en que todos los impuestos a su gobierno se pagaran en su propio dinero. El resultado fue que «se liberó el total acumulado de siglos a los mercados en cuestión de meses», una cantidad cercana a los 180.000 talentos, es decir, estimado en términos contemporáneos, 285.000 millones de dólares[23].

Los reinos helenísticos sucesores, fundados por los generales de Alejandro desde Grecia hasta la India, emplearon mercenarios antes que ejércitos nacionales, pero la historia de Roma es, una vez más, similar a la de Atenas. Su historia arcaica, según la registran cronistas oficiales como Livio, es la historia de continuas tensiones entre patricios y plebeyos, y de continuas crisis de deuda. Esto llevaba a periódicos movimientos de «secesión de la plebe», en que los comunes de la ciudad abandonaban sus campos y talleres, acampaban fuera de la ciudad y amenazaban con una defección en masa (un interesante punto medio entre las revueltas populares de Grecia y la estrategia de éxodos típica de Egipto y Mesopotamia). También en este caso los patricios se enfrentaron a un dilema: podían emplear préstamos agrícolas para convertir gradualmente a la clase plebeya en una de peones por deudas en sus propiedades, o acceder a las demandas populares de protección contra las deudas, conservar un campesinado libre y emplear a los hijos más jóvenes de las familias de granjeros libres como soldados[24]. Como evidencia lo prolongado de la historia de crisis de deudas, secesiones y reformas, tomaron su elección a regañadientes[25]. La plebe casi tuvo que forzar a la clase senatorial a tomar la opción imperial. Aun así lo hicieron, y con el tiempo acabaron presidiendo el establecimiento de un sistema de bienestar que reciclaba al menos una parte de los botines de guerra para los soldados, los veteranos y sus familias.

Se antoja significativo, en este contexto, que la datación tradicional de la primera acuñación romana (338 a.C.) sea casi exactamente la misma en que se abolió la servidumbre por deudas (326 a.C.)[26]. Una vez más, la acuñación de monedas a partir de botines de guerra no causó la crisis: se empleó como solución.

En realidad, el Imperio romano entero, en su momento de máximo esplendor, se puede concebir como una gigantesca maquinaria de extracción de metales preciosos y su acuñación y distribución entre los soldados, combinada con políticas fiscales sobre los territorios conquistados, diseñadas para impulsar a sus poblaciones a adoptar las monedas para sus transacciones cotidianas. Incluso así, durante la mayor parte de su historia el uso de monedas se concentró sobre todo en dos regiones: en Italia y algunas ciudades importantes y en las fronteras, donde se encontraban estacionadas las legiones. En aquellas zonas en que no había minas ni operaciones militares en curso, los antiguos sistemas de crédito parecen haber seguido operando.

Añadiré aquí una nota final. Tanto en Grecia como en Roma, los intentos de solucionar las crisis de deuda mediante expansión militar fueron siempre, en definitiva, maneras de esquivar el problema, y sólo funcionaron por un periodo

limitado de tiempo. Cuando la expansión se detuvo, todo regresó al punto en que se encontraba antes. En realidad ni siquiera es seguro que se eliminaran todas las formas de servidumbre por deudas siquiera en ciudades como Atenas y Roma. En aquellas ciudades que no constituían potencias militares de éxito, y sin ninguna fuente de ingresos sobre la que basar políticas de bienestar, las crisis de deuda siguieron surgiendo cada cien años, aproximadamente, y a menudo eran incluso más agudas que en Oriente Medio, puesto que carecían de ningún mecanismo, exceptuando la revolución abierta, para declarar una «pizarra limpia» al estilo mesopotámico. Grandes capas de la población, incluso en el mundo griego, acabaron descendiendo al rango de siervos y clientes[27].

Los atenienses, como hemos visto, parecieron asumir que un caballero vivía siempre un paso o dos por delante de sus acreedores. Los políticos romanos no eran muy diferentes. Por supuesto, gran parte de la deuda era dinero que los miembros de la clase senatorial se debían unos a otros: en cierta manera es el habitual comunismo de los ricos, proporcionándose unos a otros créditos con condiciones fáciles que nunca se les ocurriría siquiera ofrecer a otros. Aun así, en los últimos tiempos de la República, la historia registra muchas conspiraciones e intrigas urdidas por deudores desesperados, a menudo aristócratas a los que sus incansables acreedores hicieron hacer causa común con los pobres[28]. Si bajo el poder imperial oímos menos historias de este tipo es probablemente porque había menos posibilidad de protestar: las pruebas de que disponemos inducen a pensar que, en cualquier caso, el problema empeoró mucho[29]. Hacia el año 100, Plutarco escribía sobre su propio país como si se encontrara bajo una invasión extranjera[*].

> Y así como el rey Darío envió a la ciudad de Atenas a sus dos lugartenientes, Datis y Artafernes, con cadenas y cuerdas, para atar a los prisioneros que hicieran, así estos usureros, que trajeron a Grecia cajas llenas de pagarés, notas y obligaciones como si se tratara de cadenas y grilletes para aprisionar a criminales pobres.
>
> Pues en cuanto entregan su dinero, al momento lo piden de regreso, recuperándolo en cuanto lo prestan; y tan sólo lo vuelven a prestar con intereses, que se cobran por el uso de lo que antes han prestado.
>
> De modo que se ríen de aquellos filósofos naturales que afirman que nada se puede hacer de la nada, ni de lo que no tiene existencia; pero con ellos aparece la usura a partir de no es ni fue nunca[30].

De igual manera, en las obras de los padres del cristianismo resuenan los ecos de incontables descripciones de la miseria y desesperación de aquellos que habían caído en las telarañas de los prestamistas. Finalmente, y de esta manera, aquella pequeña ventana de esperanza creada por la plebe se cerró, y el campesinado libre

prácticamente desapareció. Hacia el final del imperio, la mayoría de los habitantes del campo que no eran directamente esclavos eran peones en servidumbre por deudas hacia algún terrateniente rico; una situación que acabaría formalizándose legalmente mediante decretos imperiales que ligaban a las personas a la tierra[31]. Sin un campesinado libre que formara la columna vertebral del ejército, el imperio tuvo que confiar cada vez más en armar y emplear bárbaros germánicos de más allá de las fronteras imperiales, con consecuencias que no es necesario relatar.

India

En la mayoría de los aspectos la India no podría ser más diferente, como civilización, que el antiguo Mediterráneo. Sin embargo, y en grado notable, los mismos patrones básicos se repiten también aquí.

La civilización de la Edad de Bronce del Valle del Indo se derrumbó en algún momento alrededor de 1600 a.C. Pasarían mil años antes de que la India viera el surgimiento de una nueva civilización urbana. Cuando esto ocurrió, esta nueva civilización se estableció en las fértiles llanuras que rodeaban al río Ganges, más al este. También aquí observamos, al principio, un puzle de diferentes tipos de gobiernos, desde las famosas «repúblicas chatria», con un pueblo armado y asambleas urbanas democráticas, a monarquías electivas o imperios centralizados como Kosala y Magadha[32]. Tanto Gautama (el futuro Buda) como Mahavira (fundador del jainismo) nacieron en una república, aunque acabaron ofreciendo sus enseñanzas dentro de grandes imperios, cuyos gobernantes a menudo se convertían en patrones de ascetas itinerantes y de filósofos.

Tanto reinos como repúblicas producían su propia acuñación de monedas en plata y cobre, pero de alguna manera las repúblicas eran más tradicionales, dado que el «pueblo armado» autogestionado se componía de la casta Chatria, de guerreros, que solían tener sus tierras en común y labradas por esclavos[33]. Los reinos, por otra parte, se basaban en una institución fundamentalmente nueva: un ejército entrenado y profesional, abierto a jóvenes de una amplia variedad de extracciones, cuyo equipamiento sufragaban las autoridades centrales (se obligaba a los soldados a dejar sus armas y corazas al entrar en las ciudades) y con generosos salarios.

Fuesen cuales fuesen sus orígenes, aquí también las monedas y los mercados surgieron, por encima de todo, para alimentar la maquinaria de guerra. Magadha, que

acabó imponiéndose, lo consiguió, en gran medida, porque controlaba la mayoría de las minas. El *Artha-sastra* de Kautilia, un tratado político escrito por uno de los principales ministros de la dinastía Mauria que sucedió al reino de Magadha (321-185 a.C.), declara, con total precisión: «El Tesoro se basa en la minería; el ejército, en el Tesoro; quien posee ejército y Tesoro puede conquistar el mundo entero»[34]. El gobierno seleccionaba a su personal, ante todo, de las clases terratenientes, que le proporcionaban administradores bien formados y, sobre todo, soldados profesionales: los sal arios de cada rango de soldado y administrador se encontraban perfectamente estipulados. Estos ejércitos podían ser enormes. Fuentes griegas aseguran que los Magadha podían movilizar una fuerza de 200.000 soldados de a pie, 20.000 caballos y unos 4.000 elefantes, y que los soldados de Alejandro se amotinaron para no tener que enfrentarse a ellos. Ya fuera en campaña o como guarnición, les acompañaba, inevitablemente, un séquito de muchos tipos diferentes de sirvientes (pequeños mercaderes, prostitutas, criados a sueldo) que, junto a los soldados, parecen haber constituido el medio a través del cual tomó forma, originariamente, la economía en metálico[35]. Para la época de Kautilia, unos siglos más tarde, el Estado se hacía presente en cada aspecto del proceso. Kautilia sugiere pagar a los soldados sueldos generosos, así como organizar a las prostitutas bajo un ministerio, para poder entrenarlas como espías, a fin de que realicen detallados informes acerca de las lealtades de sus clientes.

Así fue como el gobierno asumió la economía de mercado, nacida de la guerra. En lugar de frenar la expansión de la moneda, el proceso parece haberla duplicado o triplicado: la lógica militar se extendió a la economía al completo, con un gobierno que, de manera sistemática, construía graneros, talleres, tiendas, almacenes y cárceles, todo ello atendido por funcionarios en nómina y todos vendiendo productos en el mercado a fin de recaudar la plata pagada a soldados y funcionarios y devolverla nuevamente al tesoro real[36]. La consecuencia fue una monetarización de la vida cotidiana como la India no vería de nuevo hasta al cabo de otros dos mil años[37].

Algo similar parece haber ocurrido con la esclavitud, que era bastante común en la época del surgimiento de los grandes ejércitos (y, nuevamente, a diferencia de cualquier otra época de la historia de la India) pero que gradualmente acabó bajo control gubernamental[38]. Hacia la época de Kautilia, a los prisioneros de guerra no se los vendía en mercados, sino que se los recolocaba en aldeas gubernamentales en territorios recién conquistados. No se les permitía abandonarlas, y estas aldeas gubernamentales eran, al menos según las regulaciones, lugares notablemente siniestros: auténticos campos de trabajos forzados, en los que toda forma de entretenimiento o festividad quedaba oficialmente prohibida. Los esclavos alquilados eran casi siempre convictos alquilados por el Estado por el tiempo de sus condenas.

Con sus ejércitos, espías y administración controlándolo todo, los nuevos reyes indios mostraron poco interés en la vieja casta sacerdotal y sus rituales védicos, aunque muchos mantuvieron un gran interés en las nuevas ideas filosóficas y religiosas que parecen haber surgido por todas partes en aquella época. Conforme pasó el tiempo, sin embargo, la gran maquinaria de guerra comenzó a carraspear. No queda claro exactamente cuándo ocurrió esto. Hacia la época del emperador Asoka (273-232 a.C.) la dinastía Mauria controlaba casi toda la actual India y Pakistán, pero la versión india del complejo militarista-acuñador-esclavista comenzaba a mostrar síntomas evidentes de agotamiento. Quizá el síntoma más claro fue la devaluación de la moneda acuñada, que con el paso de unos dos siglos había pasado de ser de plata pura a contener un cincuenta por ciento de cobre[39].

Asoka comenzó su reinado con conquistas: en 256 a.C. destruyendo Kalinga, una de las últimas repúblicas que quedaban en la India, en una guerra en que cientos de miles de personas, según su propio testimonio, fueron asesinadas o esclavizadas. Asoka aseguró posteriormente haberse sentido tan perturbado y acosado por las imágenes de la carnicería que acabó renunciando a la guerra, abrazando el budismo y declarando que a partir de ese momento su reino se regiría por los principios de *ahimsa*, o no-violencia. «Aquí, en mi reino», declaró en un edicto inscrito en una de las grandes columnas de granito de la capital, Patna, que tanto turbó al embajador griego Megástenes, «ningún ser vivo ha de ser asesinado y sacrificado»[40]. Evidentemente, no se puede interpretar literalmente una frase así: puede que Asoka sustituyera los rituales de sacrificio por banquetes vegetarianos, pero no abolió el ejército, ni abandonó la pena capital, ni siquiera ilegalizó la esclavitud. Pero su gobierno marcó un giro revolucionario en lo ético. Se abandonaron las guerras de agresión, y parece que gran parte del ejército fue desmovilizada, junto a la red de espías y burócratas del Estado; se concedió apoyo estatal a las nuevas órdenes mendicantes que proliferaban (budistas, jainistas e incluso hindúes que renunciaban al mundo) para que predicasen en cuestiones de moralidad social. Asoka y sus sucesores dedicaron notables recursos a estas órdenes, y en consecuencia, a lo largo de los siguientes siglos, se construyeron miles de *estupas*[*] y monasterios por todo el subcontinente[41].

Es útil contemplar aquí las reformas de Asoka porque nos ayudan a comprender lo equivocadas de muchas de nuestras asunciones: en especial, que el dinero equivale a monedas, y que más monedas en circulación significan más comercio y un papel mayor para la iniciativa privada. En realidad, el Estado de Magadha impulsó los mercados pero siempre sospechó de los mercaderes privados, y los vio, sobre todo, como competidores[42]. Los mercaderes habían estado entre los primeros y más fervientes defensores de las nuevas religiones (los jainistas, debido al riguroso seguimiento de sus reglas, que les prohibían hacer daño a ninguna criatura, se vieron obligados a convertirse, de facto, en una casta mercantil). Los intereses mercantiles

apoyaron sin reservas las reformas de Asoka. Sin embargo, el resultado no fue un incremento en el uso de monedas para las transacciones cotidianas, sino exactamente lo contrario.

Las actitudes económicas de los primeros budistas se han considerado, durante mucho tiempo, un tanto misteriosas. Por una parte, los monjes no podían tener propiedades a título individual; se esperaba de ellos que vivieran en una austera vida comunitaria con poco más que su túnica y un platillo de limosnas como sus únicas posesiones, y tenían estrictamente prohibido siquiera tocar nada hecho de oro o plata. Por otra parte, y por mucho que sospechara de los metales preciosos, el budismo tenía una actitud más liberal hacia los créditos. Se trata de una de las pocas religiones que nunca ha condenado formalmente la usura[43]. Visto en el contexto de la época, sin embargo, nada de esto es especialmente misterioso. Tiene perfecto sentido para un movimiento religioso que rechazaba la violencia y el militarismo, pero que nunca se opuso al comercio[44]. Como veremos, si bien el imperio de Asoka no iba a durar mucho tiempo más, y pronto sería sustituido por una sucesión de Estados cada vez más débiles y pequeños, el budismo arraigó. El declive de los grandes ejércitos llevaría finalmente a una casi completa desaparición de la moneda acuñada, pero también al florecimiento de cada vez más sofisticadas formas de crédito.

China

Hasta alrededor de 475 a.C. el norte de la China era nominalmente un imperio, si bien los emperadores habían devenido figuras simbólicas, y, de facto, había surgido toda una serie de reinos. Se llama «periodo de los Reinos Combatientes» al que abarca desde 475 a 221 a.C.; en aquella época se abandonó incluso el simulacro de unidad. Finalmente el país se reunió bajo el Estado de Qin, quien estableció una dinastía que sería derrocada casi de inmediato por una serie de grandes insurrecciones populares, que darían paso a la dinastía Han (206 a.C.-220 d.C.), fundada por un hasta entonces casi desconocido policía rural y líder campesino llamado Liu Bao[*], y que sería el primer líder chino en adoptar la ideología confucianista, el sistema de exámenes y el modelo de administración civil que se seguiría empleando durante casi dos mil años.

Aun así, la Edad de Oro de la filosofía china fue el periodo de caos que precedió

a la unificación, lo que sigue el típico patrón de la Era Axial: el mismo paisaje político fracturado, el mismo auge de ejércitos entrenados y profesionales y la creación de la moneda acuñada en gran parte para poder pagarlos[45]. Se pueden apreciar también las mismas políticas gubernamentales diseñadas para impulsar el desarrollo de los mercados, la esclavitud, a una escala nunca vista antes ni después en la historia de China, la aparición de filósofos y visionarios religiosos itinerantes, enfrentados a las escuelas intelectuales, y, finalmente, el intento por parte de los líderes políticos de convertir las nuevas filosofías en religiones de Estado[46].

Había también diferencias significativas, comenzando por el sistema de monedas. China nunca acuñó monedas de oro o plata. Los mercaderes empleaban metales preciosos en forma de lingotes, pero las monedas que realmente circulaban eran cambio de escaso valor: solían ser discos de bronce con un agujero en medio, para poder engarzarlas en un hilo. Estos collares de «dinero» se producían en gran número, y había que unir grandes cantidades para transacciones a gran escala: cuando los ricos deseaban hacer donaciones a templos, por ejemplo, debían emplear carros tirados por bueyes para transportar el dinero. La explicación más plausible es que, tras la unificación, los ejércitos de China eran inmensos (algunos de los Reinos Combatientes tenían más de un millón de soldados) pero ni por asomo tan profesionales o bien pagados como los ejércitos del lejano Occidente, y que desde la época de los Qin y Han los gobernantes se aseguraron de que siguiera siendo así, a fin de conseguir de que el ejército no se convirtiera nunca en una base de poder independiente[47].

Otra notable diferencia radicaba en que los nuevos movimientos filosóficos y religiosos en China fueron, desde sus inicios, también movimientos sociales. En los demás sitios tan sólo fue así de manera gradual, con el paso del tiempo. En la antigua Grecia, la filosofía comenzó como especulación cosmológica; los filósofos eran más bien sabios aislados, o quizá rodeados por unos pocos pero ardientes discípulos, fundadores de movimientos[48]. Con el Imperio romano, las escuelas filosóficas como los estoicos, los epicúreos y los neoplatónicos se convirtieron en algo parecido a movimientos: al menos en el sentido de que tenían miles de partidarios bien formados, que «practicaban» filosofía no sólo escribiendo, leyendo y debatiendo, sino incluso más mediante la meditación, la dieta y el ejercicio. Aun así, estos movimientos religiosos quedaban confinados a las élites cívicas; tan sólo con el surgimiento del cristianismo y otros movimientos religiosos la filosofía traspasó esas fronteras[49]. Se puede observar una evolución similar en la India, desde los ascetas brahmánicos que renunciaban al mundo, los sabios de las junglas y mendicantes itinerantes con teorías acerca de la naturaleza del alma o de la composición del universo material a los movimientos filosóficos del budismo, jainismo, ájivika y demás, muchos ya casi olvidados; hasta, finalmente, movimientos religiosos de masas, con miles de monjes, altares, escuelas y redes de adherentes

laicos.

En China, aunque muchos de los fundadores de las «cien escuelas» de filosofía que surgieron durante los Reinos Combatientes fueron sabios itinerantes que pasaban sus días vagando de una ciudad a otra intentando llegar a oídos de los príncipes, otros fueron líderes de movimientos sociales desde el principio. Algunos de estos movimientos, incluso, carecían de líderes, como la Escuela de los Labradores, un movimiento anarquista de intelectuales campesinos que se dedicaron a crear comunidades igualitarias en las grietas y fisuras entre Estados[50]. Los moístas, igualitaristas racionalistas cuya base social parece haber consistido en artesanos urbanos, no sólo se oponían filosóficamente a la guerra y el militarismo, sino que organizaron batallones de ingenieros militares que disuadían de forma activa los conflictos, presentándose voluntarios a luchar en cualquier guerra contra el bando del agresor. Incluso los confucianistas, pese a toda la importancia que otorgaban al ritual cortesano, fueron famosos en sus principios por sus esfuerzos en educación popular[51].

Materialismo I

La persecución del beneficio

¿Qué se puede hacer de todo esto? Las campañas de educación popular de la época quizá proporcionen una pista. La Era Axial fue la primera vez en la historia humana en que el conocimiento de la palabra escrita no se limitó sólo a los sacerdotes, administradores y mercaderes, sino que se había convertido en parte necesaria para la plena participación en la vida cívica. En Atenas se daba por supuesto que sólo un paleto de pueblo podía ser completamente analfabeto.

Sin una alfabetización generalizada no habría sido posible ni el surgimiento de movimientos intelectuales de masas ni la expansión de las ideas de la Era Axial. Hacia el final del periodo, estas ideas habían creado un mundo en que incluso los líderes de ejércitos bárbaros que atacaban al Imperio romano se veían obligados a tomar partido ante la cuestión del Misterio de la Trinidad, y en que los monjes chinos podían debatir durante horas acerca de los méritos relativos de las dieciocho escuelas de budismo indio clásico.

Sin duda, el crecimiento de los mercados también jugó un papel importante, no sólo ayudando a la gente a liberarse de los tradicionales grilletes del estatus o de la

comunidad, sino también impulsando un cierto hábito de cálculo racional, de comparación de ingresos y gastos, de medios y fines, todo lo cual halló, inevitablemente, ecos en un nuevo espíritu de búsqueda racional que comienza a aparecer en todos en los mismos momentos y lugares. Incluso la palabra «racional» es reveladora: procede, evidentemente, de «ratio» (cuánto de X hay en Y), un tipo de cálculo matemático[*] empleado previamente por arquitectos e ingenieros, pero que, con el auge de los mercados, todo aquel que no quería que lo engañaran en el mercado tuvo que aprender a realizar. Aun así, en este punto hay que ser cautos. Al fin y al cabo el dinero no era nada nuevo. Los granjeros y mercaderes sumerios ya eran perfectamente capaces de realizar estos cálculos en 3500 a.C., pero, hasta donde sabemos, ninguno de ellos quedó tan fascinado como para concluir, como hizo Pitágoras, que las proporciones matemáticas eran la clave para comprender la naturaleza del universo y el movimiento de los cuerpos celestes, y que todas las cosas estaban compuestas, en definitiva, por números (y tampoco habían fundado sociedades secretas basadas en la transmisión de este conocimiento, que discutieran, se enfrentaran y se excomulgaran unas a otras)[52].

Para comprender qué había cambiado debemos examinar, nuevamente, qué tipo de mercados, en particular, estaban surgiendo al comienzo de la Era Axial: mercados impersonales, nacidos de la guerra, en los que era posible tratar incluso a los vecinos como a completos extraños.

En las economías humanas se asume que las motivaciones son complejas. Cuando un señor hace un regalo a un vasallo, no hay razón alguna para dudar de que le inspira un genuino deseo de beneficiar a ese vasallo, incluso si también se trata de un movimiento estratégico para asegurarse su lealtad y un acto de magnificencia para recordar a todo el mundo que él es grande y el vasallo, pequeño. No hay aquí ningún sentimiento de contradicción. De igual manera los regalos entre iguales están repletos de capas de amor, envidia, orgullo, rencor, solidaridad común y docenas de otros sentimientos. Especular acerca de estos asuntos es una forma importante de entretenimiento cotidiano. Lo que no aparece, sin embargo, es ese sentimiento de que el motivo más egoísta («el interés propio») sea necesariamente el verdadero: quienes especulan acerca de motivos ocultos tanto pueden asumir que alguien está intentando ayudar en secreto a un amigo como dañar a un enemigo o adquirir alguna ventaja para sí mismo[53]. Tampoco parece probable que nada de esto haya cambiado mucho con el surgimiento de los primeros mercados basados en el crédito, en los que el valor de un pagaré dependía tanto de la valoración del carácter de quien lo emitía como de sus ingresos disponibles, por lo que nunca se podían dejar de lado motivaciones por amor, envidia, orgullo, etcétera.

Las transacciones en metálico entre desconocidos eran diferentes, y aún más si se da el intercambio en un trasfondo de guerra, del que emerge como manera de colocar el botín y aprovisionar soldados; un escenario en que es más conveniente no

preguntar de dónde provienen los objetos intercambiados, y en el que nadie está muy interesado en establecer relaciones personales duraderas. En este caso, las transacciones se convierten realmente en un cálculo de cuántas unidades de X a cambio de tantas de Y, de calcular proporciones, de estimar calidades e intentar obtener el mejor trato. La consecuencia, durante la Era Axial, fue una nueva manera de pensar en la motivación humana, una radical simplificación de motivos que hizo posible que se comenzara a hablar de conceptos como «provecho» y «ventaja»… e imaginar que esto era *realmente* aquello que se perseguía, en cada aspecto de la existencia, como si la violencia de la guerra o lo impersonal del mercado les hubiera permitido, sencillamente, deshacerse de la pretensión de que alguna vez les importara alguna otra cosa. Fue esto, a su vez, lo que permitió que pareciera que se podía reducir la vida humana a un concepto de cálculo de medios y fines, y por tanto algo que se podía examinar con los mismos medios que se empleaban para calcular la atracción y repulsión de los cuerpos celestes[54]. Si esta asunción subyacente nos recuerda mucho a la de los modernos economistas, no es por casualidad: la diferencia es que en una época en que dinero, mercados, Estado y asuntos militares estaban intrínsecamente conectados, se necesitaba dinero para pagar ejércitos que capturaran esclavos que excavaran oro para producir dinero; cuando competir «a degüello» a menudo implicaba cortar literalmente cuellos, a nadie se le hubiera ocurrido imaginar que se pudiera perseguir por medios pacíficos un fin egoísta. Ciertamente, esta imagen de la humanidad comienza a aparecer, con sorprendente consistencia, por toda Eurasia, allá donde también presenciamos el surgimiento de la acuñación y de la filosofía.

A este respecto, China nos proporciona un ejemplo inusualmente transparente. Ya en época de Confucio los pensadores chinos hablaban de la búsqueda del propio provecho como fuerza esencial de la existencia humana. La palabra que empleaban era *li*, un término que originalmente significaba el excedente de grano que uno cosecha en relación con el que ha sembrado (el pictograma representa una gavilla de trigo junto a un cuchillo)[55]. A partir de allí pasó a significar ganancia comercial, y, por extensión, un término genérico para significar «beneficio» o «retribución». La siguiente historia, que pretende narrar la reacción del hijo de un mercader llamado Lü Buwei al enterarse de que un príncipe exiliado vive cerca, ilustra perfectamente esta progresión:

> Al regresar a casa preguntó a su padre: «¿Qué provecho, en relación con la inversión, se puede esperar de roturar los campos?».
>
> «Diez veces la inversión», respondió su padre.
>
> «¿Y cuál es el beneficio con respecto a la inversión en perlas y jade?».
>
> «Cien veces», respondió su padre.
>
> «Y el beneficio de establecer un gobernante y asegurar así el Estado,

¿cuál sería?».

«Sería incalculable.»[56]

Lü abraza la causa del príncipe y finalmente consigue coronarlo rey de Qin. Se convierte en primer ministro del hijo del rey, Qin Shi Huang, ayudándole a derrotar a los demás Reinos Combatientes y convertirse así en el primer emperador de China. Ha llegado hasta nosotros un compendio de sabiduría política que Lü encargó para el nuevo emperador, y que contiene consejos militares como el siguiente:

> Por norma general, cuando un ejército enemigo se aproxima, busca algún beneficio. Si al llegar sólo hallan perspectivas de muerte, considerarán que huir es lo más provechoso que pueden hacer. Cuando todos tus enemigos piensan que lo más provechoso es huir, las espadas no se cruzan.
>
> Éste es el tema más importante en los asuntos militares[57].

En un mundo como aquél, las consideraciones heroicas de honor, gloria, votos a los dioses o deseos de venganza eran, como mucho, debilidades que manipular. En los numerosos manuales para estadistas escritos en aquella época, todo se enmarcaba en reconocer el interés y la ventaja, calcular cómo equilibrar aquello que beneficie al gobernante con aquello que beneficie al pueblo, determinar cuándo los intereses del gobernante coinciden con los del pueblo y cuándo se contradicen[58]. Muchos términos técnicos que se toman prestados de la política, la economía y la estrategia militar («ganancias sobre ingresos», «ventaja estratégica») se funden o solapan.

La escuela de pensamiento político predominante en época de los Reinos Combatientes era la de los Legalistas, que consideraba que en asuntos de Estado, los intereses del gobernante eran los únicos que importaban, incluso si los gobernantes eran necios y no lo reconocían. Aun así, al pueblo se lo podía manipular fácilmente, dado que tenían las mismas motivaciones: la persecución del propio provecho, por parte del pueblo, es tan predecible, según Shang Yang, «como la tendencia del agua a fluir colina abajo»[59]. Shang era más estricto que la mayoría de sus colegas legalistas, pues creía que la prosperidad, si se generalizaba, acabaría mermando la capacidad del gobernante para movilizar a su pueblo para la guerra, y que por tanto el terror era el instrumento más eficaz para gobernar, pero incluso él insistió en que esto debía disfrazarse bajo la apariencia de un régimen de ley y justicia.

Allá donde el complejo militarista-acuñador-esclavista comenzaba a establecerse, hallamos teóricos políticos defendiendo las mismas ideas. Kautilia no era diferente: el título de su libro, *Artha-sastra*, se suele traducir como «manual de gobierno», pues consiste en consejos para gobernantes, pero su transcripción más literal es «la ciencia de la ganancia material»[60]. Como los Legalistas, Kautilia

subraya la necesidad de crear el pretexto de que el gobierno es cuestión de moralidad y justicia, pero cuando se dirige a los propios gobernantes, insiste en que «guerra y paz se han de contemplar únicamente desde el punto de vista de la ganancia»; de amasar una fortuna para crear un ejército aún más poderoso, de emplear el ejército para dominar los mercados y controlar los recursos para amasar aún más fortuna, y así sucesivamente[61]. Ya nos hemos encontrado, en Grecia, con Trasímaco. Ciertamente, Grecia era un poco diferente. Las ciudades-estado griegas no tenían reyes, y a la coincidencia entre intereses privados y asuntos públicos se la denunciaba, en principio universalmente, como tiranía. Aun así, en la práctica esto significaba que las ciudades-estado, e incluso las facciones políticas, acababan actuando precisamente de la misma forma fría y calculadora que los soberanos chinos e indios. Cualquiera que haya leído el *Diálogo de los melios* de Tucídides (en que los generales atenienses presentan a la población de una ciudad previamente amiga argumentos elegantemente razonados de por qué han determinado que es conveniente a su imperio amenazarlos con una masacre colectiva si no desean someterse a vasallaje, y de por qué conviene a los habitantes de Milo someterse) conoce los resultados[62].

Otra característica llamativa de este tipo de literatura es su decidido materialismo. Diosas y dioses, magia y oráculos, sacrificios rituales, cultos ancestrales, incluso sistemas de casta y rituales de estatus desaparecen o se los deja de lado; ya no se los trata como fines en sí mismos, sino como meros instrumentos que emplear en la persecución de un beneficio material.

Apenas resulta sorprendente que los intelectuales autores de tales teorías hallaran en los príncipes un público dispuesto. Tampoco resulta especialmente sorprendente que otros intelectuales se ofendieran tanto ante este tipo de cinismo como para comenzar a hacer causa común con el pueblo contra estos príncipes. Pero como tan a menudo ocurre, los intelectuales de la oposición se enfrentaban a dos opciones: adoptar los términos en que se formulaba el debate o plantear una inversión total de los términos. Mozi, el fundador del moísmo, tomó el primer enfoque. Convirtió el concepto de *li*, «beneficio», en algo más parecido a «utilidad social», e intentó demostrar que la guerra es, por definición, una actividad poco rentable. Por ejemplo, escribió, las campañas sólo se pueden realizar en primavera y otoño, y cada una de estas estaciones tenía sus propios efectos perjudiciales:

> Si en primavera el pueblo falta a la siembra y a la plantación, en otoño falta a la cosecha. Incluso si sólo se pierden una estación, la cantidad de personas que morirán de frío y hambre será incalculable. Calculemos ahora el equipamiento del ejército: las flechas, estandartes, tiendas, corazas, escudos y vainas de espadas; cuánto de todo esto se romperá o perderá y no volverá de regreso, lo mismo con los bueyes y caballos[63].

Su conclusión: si uno suma los costes de agresión en vidas humanas, vidas animales y daños materiales, llegará forzosamente a la conclusión de que los beneficios nunca los compensan, ni siquiera para el vencedor. Mozi llevó este tipo de lógica tan lejos que acabó argumentando que la única manera de optimizar el beneficio general de la humanidad era abandonar por completo la persecución del beneficio privado y adoptar un principio de «amor universal», argumentando, básicamente, que si se lleva el principio de intercambio de mercado hasta su conclusión lógica, sólo puede llevar a una especie de comunismo.

Los confucianistas tomaron el camino opuesto, rechazando la premisa inicial. Hallamos un ejemplo perfecto en la mayor parte de la introducción del famoso diálogo entre Mencio y el rey Hui:

> «Venerable señor», le dijo el rey, a modo de bienvenida, «dado que mil millas no os han parecido demasiadas para llegar hasta aquí, ¿puedo suponer que también vos traéis algo que beneficie a mi reino?».
>
> Mencio replicó:
>
> «¿Por qué ha de emplear Su Majestad necesariamente la palabra "provecho"? Lo que traigo son estos dos temas: benevolencia y rectitud, y nada más»[64].

Aun así, el argumento final venía a ser el mismo. El ideal confucianista de *ren*, o benevolencia humana, era esencialmente una inversión más completa del cálculo de beneficios que el amor universal de Mozi; la principal diferencia era que los confucianistas añadían una especial aversión al propio cálculo, prefiriendo lo que casi puede llamarse un arte de la decencia. Posteriormente los taoístas llevarían esto incluso más lejos con su adhesión a la intuición y la espontaneidad. Todos eran intentos de ofrecer una imagen especular de la lógica del mercado. Aun así, una imagen especular es, en definitiva, tan sólo eso: lo mismo, pero al revés. No pasa mucho tiempo sin que acabemos con un laberinto de parejas de opuestos (egoísmo contra altruismo, beneficio contra caridad, materialismo contra idealismo, cálculo contra espontaneidad) ninguno de los cuales habría podido imaginarse sino por alguien que partiera de puras, calculadas transacciones de mercado en su propio interés[65].

Materialismo II

En la idea de que eres ya un moribundo, desprecia la carne: sangre y polvo, huesecillos, fino tejido de nervios, de diminutas venas y arterias.
Marco Aurelio, *Meditaciones*, 2:2

Compadeciéndose del lobo hambriento, Wenshang anunció: «No codicio esta sucia bolsa de carne. Te la entrego a fin de adquirir pronto un cuerpo más duradero. Esta donación nos beneficiará a ambos».
Discurso sobre la Tierra Pura[*], 21:12

Sustancia

Como ya he observado con anterioridad, China fue diferente porque su filosofía comenzó con debates éticos y sólo después se volcó en especulaciones acerca de la naturaleza del cosmos. Tanto en Grecia como en la India, la especulación cosmológica vino primero. En ambas latitudes, también, las preguntas acerca de la naturaleza del universo físico pronto dieron paso a la especulación acerca de la mente, la verdad, la consciencia, el significado, el lenguaje, lo ilusorio, espíritus del mundo, inteligencia cósmica y el destino del alma humana.

Este particular laberinto de espejos es tan complejo y deslumbrante que se hace extraordinariamente difícil discernir el punto de partida, es decir, aquello que, precisamente, se refleja en uno y otro sentido. En este punto la antropología puede ser útil, puesto que los antropólogos tienen la ventaja de poder observar cómo seres humanos que no han formado parte previamente de estos discursos reaccionan cuando se los expone a conceptos de la Era Axial. Cada cierto tiempo, también, presenciamos momentos de excepcional claridad: momentos que revelan que la naturaleza de nuestro pensamiento es exactamente opuesta a la que creemos que es.

Maurice Leenhardt, un misionero católico que había pasado muchos años predicando el Evangelio en Nueva Caledonia, tuvo una de estas experiencias en la década de 1920, cuando preguntó a uno de sus alumnos, un escultor adulto llamado Boesoou, cómo se sentía al haberlo expuesto a ideas espirituales:

> Una vez, deseoso de evaluar el progreso mental de los canacos a los que durante años había estado enseñando, me arriesgué a hacerle la siguiente sugerencia: «En pocas palabras, ¿hemos introducido la noción de espíritu en vuestra manera de pensar?».
>
> Él respondió: «¿Espíritu? ¡Bah! Vosotros no nos trajisteis el espíritu.

Nosotros ya sabíamos que el espíritu existía. Siempre habíamos actuado de acuerdo al espíritu. Lo que vosotros nos trajisteis fue el cuerpo»[66].

La noción de que los humanos tienen almas parecía evidente para Boesoou. Pero la noción de que hubiera algo como el cuerpo, separado del espíritu, un mero agrupamiento material de nervios y tejidos (por no hablar de que el cuerpo es una prisión del alma; que la mortificación del cuerpo pudiera ser un medio de glorificación o liberación del alma), todo esto, en consecuencia, les sorprendió como nuevo y exótico.

La espiritualidad de la Era Axial, pues, está construida sobre cimientos de materialismo. Éste es su secreto, lo que, podríamos decir, se ha vuelto invisible a nuestros ojos[67]. Pero si se examinan los inicios de la búsqueda filosófica, tanto en Grecia como en la India (ese momento en que aún no había diferencia entre aquello que llamamos «filosofía» y aquello que llamamos «ciencia») es exactamente lo que se halla. La «teoría», si podemos llamarla así, comienza con las preguntas: «¿De qué sustancia está hecho el mundo?». «¿Qué materia subyace tras las formas físicas de los objetos?». «¿Está todo compuesto de combinaciones de ciertos elementos básicos (tierra, aire, agua, fuego, piedra, movimiento, mente, número) o son estos elementos básicos formas que toman sustancias incluso más elementales (como el *Niaiá*, y posteriormente Demócrito propusieron, partículas atómicas.)?»[68] En casi todos los casos surge también alguna noción de Dios, Mente, Espíritu, algún principio activo organizador que da forma a, y a la vez no es, sustancia. Pero es el tipo de espíritu que, como el Dios de Leenhardt, sólo surge en relación con la materia inerte[69].

Conectar este impulso, también, con la invención de la acuñación de moneda puede parecer llevar las cosas demasiado lejos, pero, al menos en relación con el mundo clásico, hay una creciente literatura académica (iniciada por el teórico literario de Harvard, Marc Shell, y más recientemente ampliada por el estudioso británico de los clásicos Richard Seaford, en un libro titulado *Money and the Early Greek Mind* —«El dinero y la mente griega clásica»— que intenta exactamente eso[70].

En realidad, algunas de las conexiones históricas son tan extraordinariamente cercanas que resulta muy difícil explicarlas de ninguna otra manera. Déjenme proporcionar un ejemplo. Tras la acuñación de las primeras monedas, alrededor de 600 a.C. en el reino de Lidia, la práctica se extendió rápidamente a Jonia, la zona de ciudades griegas de la costa adyacente. La más grande de estas ciudades era la metrópolis amurallada de Mileto, que también parece haber sido la primera ciudad griega en acuñar sus propias monedas. Era Jonia, también, la que proporcionaba el grueso de mercenarios griegos en activo en el Mediterráneo por aquella época, con Mileto como su cuartel. Mileto era también el centro comercial de la región, y, quizá,

la primera ciudad del mundo en que las transacciones cotidianas se llevaron a cabo en monedas en lugar de mediante crédito[71]. La filosofía griega, a su vez, comienza con tres hombres: Tales de Mileto (c. 624-c. 546 a.C.), Anaximandro de Mileto (c. 610-c. 546 a.C.) y Anaxímenes de Mileto (c. 585-c. 525 a.C.); en otras palabras, hombres que vivían en la ciudad en la época exacta en que se introdujo la acuñación[72]. A los tres se los recuerda principalmente por su especulación sobre la naturaleza de la sustancia física de la que surgió el mundo. Tales proponía el agua; Anaxímenes, el aire. Anaximandro acuñó un nuevo término, *apeiron*, «lo ilimitado», un tipo de sustancia pura y abstracta que no podía percibirse pero que era la base material de todo lo que podía ser. En todos los casos, la idea era que esta sustancia primigenia, al calentarse, enfriarse, combinarse, dividirse, comprimirse, expandirse o ponerse en movimiento, daba lugar a ilimitadas sustancias y materias que los humanos encontraban en el mundo, que componían los objetos físicos y que era la sustancia en la que todo acababa disolviéndose finalmente.

Era algo que se podía convertir en cualquier cosa. Igual que el dinero, como subraya Seaford. El oro, moldeado en monedas, es una sustancia material y a la vez una abstracción. Es a la vez un pedazo de metal y algo más que un pedazo de metal: un dracma o un óbolo, una unidad de curso legal que (al menos si se reúne en cierta cantidad, se lleva al lugar correcto en el momento correcto y se le entrega a la persona adecuada) se puede cambiar por casi cualquier otro objeto que exista[73].

Para Seaford, lo realmente nuevo de las monedas era su doble condición[*]: el hecho de que fueran valiosos trozos de metal y, a la vez, algo más. Al menos en las comunidades que las creaban, las monedas siempre valían más que el oro, plata o cobre de que estaban hechas. Seaford se refiere a este valor extra por el poco elegante nombre de «valor fiduciario», que procede del término para designar la confianza pública, el crédito que una comunidad otorga a su moneda[74]. Cierto es que, en el apogeo de la Grecia clásica, cuando cientos de ciudades-estado acuñaban sus propias monedas según diferentes sistemas de pesos y denominaciones, los mercaderes solían transportar balanzas y trataban las monedas (especialmente las extranjeras) como a cualquier otro trozo de plata, al igual que los mercaderes indios parecen haber tratado las monedas romanas; pero dentro de una ciudad, la moneda de la propia ciudad tenía un estatus especial, pues era siempre aceptable por su valor facial a la hora de pagar impuestos, realizar pagos públicos o satisfacer multas. Ésta es, por cierto, la razón por la que los gobiernos de la Antigüedad podían tan a menudo insertar metales no valiosos en sus monedas sin llevar a una inflación inmediata; una moneda devaluada podía perder valor cuando se la empleaba en ultramar, pero en casa valía lo mismo cuando se la empleaba para obtener una licencia o entrar al teatro público[75]. Y es también la razón por la que, en momentos de emergencia pública, las ciudades-estado griegas emitían, a veces, monedas fabricadas enteramente en bronce o estaño que todo el mundo aceptaba en tratar,

mientras durase la emergencia, como si realmente fueran de plata[76].

Ésta es la clave del argumento de Seaford acerca del materialismo y la filosofía griega. Una moneda era un trozo de metal, pero al darle una forma en especial, y estamparlo con imágenes y palabras, la comunidad acordaba convertirla en algo más. Pero este poder no era ilimitado. Las monedas de bronce no podían emplearse para siempre. Si uno devaluaba la moneda, la inflación finalmente haría acto de presencia. Era como si hubiera una tensión entre el deseo de la comunidad y la naturaleza física del propio objeto. Los pensadores griegos se vieron repentinamente confrontados con un tipo radicalmente nuevo de objeto, de extraordinaria importancia (como probaba el que tantos hombres estuviesen dispuestos a arriesgar sus vidas para hacerse con él) pero cuya naturaleza era un profundo enigma.

Consideremos la palabra «materialismo». ¿Qué significa adoptar una filosofía «materialista»? ¿Qué es «material», en cualquier caso? Normalmente hablamos de «materiales» para referirnos a objetos que deseamos convertir en algo diferente. Un árbol es un ser vivo. Sólo se convierte en «madera» cuando comenzamos a pensar en todas las cosas que podríamos tallar con él. Y, evidentemente, un trozo de madera puede tallarse en casi cualquier forma. Lo mismo se puede decir de la arcilla, el vidrio o el metal. Son sólidos, reales y tangibles, pero también abstracciones, pues tienen el potencial para convertirse en casi cualquier otra cosa (o no: para ser más precisos, uno no puede convertir un trozo de madera en un león o un búho, pero sí en una imagen de un león o un búho); es decir, puede tomar casi cualquier forma concebible. De modo que ya en toda filosofía materialista tratamos con una oposición entre forma y contenido, sustancia y forma; un choque entre la idea, signo, emblema o modelo en la mente del creador y las cualidades físicas del material en que se ha de estampar, construir o imponer, oposición de la que la cosa surgirá a la realidad[77]. Con las monedas esto se eleva a un nivel incluso más abstracto, porque no puede concebirse el emblema como el modelo que hay en la mente de una persona, sino que ha de ser más bien la marca de un acuerdo colectivo. Las imágenes estampadas en las monedas griegas (un león en las de Mileto, un búho en las de Atenas) solían ser los emblemas de los dioses de las ciudades, pero también una especie de promesa colectiva, por la que los ciudadanos se aseguraban unos a otros que no sólo la moneda sería aceptable en pago de deudas públicas, sino que, en un sentido más amplio, todo el mundo las aceptaría para cualquier tipo de deuda, y, por lo tanto, se podían emplear para adquirir cualquier cosa que uno deseara.

El problema es que ese poder colectivo no es ilimitado. Sólo se aplica realmente dentro de la ciudad. Cuanto más se aleja uno hacia lugares dominados por la violencia, la esclavitud y la guerra (el tipo de lugares en que incluso un filósofo de viaje podía acabar siendo subastado) más se convierte en tan sólo mero trozo de metal[78].

La guerra entre Espíritu y Carne, pues, entre la noble Idea y la fea Realidad, el

intelecto racional contra los tercos deseos corporales que resisten contra él; incluso la idea de que la paz y la comunidad no son cosas que emergen espontáneamente, sino que necesitan ser estampadas contra nuestros viles materiales naturales; todas esas ideas que obsesionan a las tradiciones religiosas y filosóficas de la Era Axial, y que desde entonces han continuado sorprendiendo a gente como Boesoou, ya se pueden hallar inscritas en la naturaleza de este nuevo tipo de dinero.

Sería una necedad argumentar que toda la filosofía de la Era Axial no era sino una meditación acerca de la naturaleza de la moneda acuñada, pero creo que Seaford tiene razón cuando dice que se trata de un punto de partida crítico, una de las razones por las que los filósofos presocráticos comenzaron a enmarcar sus preguntas en la peculiar manera en que lo hicieron, preguntando (por ejemplo): «¿Qué son las ideas? ¿Son tan sólo convenciones colectivas? ¿Existen, como decía Platón, en algún tipo de dominio divino, más allá de la existencia material? ¿O sólo existen en nuestras mentes? ¿O, quizá, nuestras mentes toman parte de ese dominio divino e inmaterial? Y si así lo hacen, ¿qué dice eso de nuestra relación con nuestros cuerpos?».

* * *

En la India y China el debate adquirió formas diferentes, pero el materialismo fue siempre el punto de partida. Sólo conocemos las ideas de los pensadores auténticamente materialistas gracias a las obras de sus enemigos intelectuales: tal es el caso del indio Pá-ya-si, que disfrutaba debatiendo con filósofos budistas y jainistas, sosteniendo que el alma no existe, que los cuerpos humanos no son sino especiales configuraciones de aire, agua, tierra y fuego; su conciencia, la consecuencia de la interacción mutua de los elementos, y que cuando morimos, los elementos sencillamente se disuelven[79]. Es evidente, sin embargo, que tales ideas eran habituales. Incluso las religiones de la Era Axial a menudo sorprenden por su carencia de fuerzas sobrenaturales, tan abundantes antes y después, como corroboran los continuos debates acerca de si el budismo *es* una religión, dado que rechaza toda noción de ser supremo, o si las recomendaciones de Confucio de seguir venerando a los ancestros eran tan sólo una manera de impulsar el amor filial o se basaban en la creencia de que los ancestros muertos, de alguna manera, continuaban existiendo. El hecho de que tengamos que preguntárnoslo lo dice todo. Pero al mismo tiempo, lo que perdura, por encima de todo, de aquella época, son las que llamamos «religiones mundiales».

Lo que vemos, pues, es una especie de forcejeo, de «ataque y respuesta», en el que Estado, mercados, guerra y religión se separan y funden continuamente unos con otros. Déjenme resumirlo aquí, tan brevemente como me sea posible:

1. Los mercados parecen haber surgido, al menos en Oriente Medio, como un

efecto colateral de los sistemas administrativos del gobierno. Con el tiempo, sin embargo, la lógica del mercado se ve mezclada en temas militares, donde se hace casi indistinguible de la lógica mercenaria de la guerra en la Era Axial, para, finalmente, acabar conquistando al propio gobierno y definir su propósito mismo.

2. En consecuencia, allá donde vemos surgir el complejo militarista-acuñador-esclavista, vemos también el nacimiento de filosofías materialistas. Son materialistas, de hecho, en ambos sentidos del término: en que perciben un mundo compuesto de fuerzas naturales, más que de poderes divinos, y en que creen que la finalidad definitiva de la existencia humana es la acumulación de riqueza material, re-enmarcando ideales como la moral y la justicia en términos de herramientas para satisfacer a las masas.
3. Por todas partes, también, vemos filósofos que reaccionan contra esto explorando las ideas de humanidad y alma, e intentan hallar una nueva base para la ética y la moralidad.
4. También por todas partes, algunos de estos filósofos hicieron causa común con los movimientos sociales que inevitablemente se formaron a causa de estas nuevas élites, extraordinariamente violentas y cínicas. La consecuencia fue algo nuevo para la historia de la humanidad: movimientos populares que eran también movimientos intelectuales, debido a la asunción de que quienes se oponían a las disposiciones del poder lo hacían en nombre de algún tipo de teoría acerca de la naturaleza de la realidad.
5. Por todas partes estos movimientos fueron, ante todo y por encima de todo, movimientos pacíficos, al rechazar la nueva forma de violencia, y especialmente la guerra de agresión, como base de la política.
6. Por todas partes, también, parece haber habido un impulso inicial de emplear las nuevas herramientas que proporcionaban los mercados impersonales para crear una nueva base para la moralidad, y por todas partes fracasó. El moísmo, con su noción de provecho social, floreció brevemente y luego desapareció. Lo sustituyó el confucianismo, que rechazaba de plano tales ideas. Ya hemos visto que reinventar la responsabilidad moral en términos de deuda (un impulso que surgió tanto en Grecia como en la India) aunque inevitable por las nuevas circunstancias económicas, parece haberse demostrado uniformemente insatisfactorio[80]. El impulso más fuerte parece ser imaginar otro mundo en que la deuda (y con ella, otras conexiones mundanas) se pueda cancelar por completo, en que las ligaduras sociales se ven como formas de servidumbre, de la misma manera en que el cuerpo es una prisión.
7. Las actitudes de los gobernantes cambiaron con el tiempo. Al principio la mayoría parece haber afectado una especie de graciosa tolerancia, no exenta de diversión, hacia los nuevos movimientos religiosos y filosóficos, pero

adoptando, en privado, alguna versión cínica de *realpolitik*. Pero conforme los grandes imperios sustituían a las ciudades y municipios guerreros, y, especialmente, cuando estos imperios comenzaron a alcanzar los límites de su expansión, causando la crisis en el complejo militarista-acuñador-esclavista, todo esto cambió de repente. En la India, Asoka intentó refundar su imperio sobre el budismo; en Roma, Constantino recurrió a los cristianos; en China, el emperador (de la dinastía Han) Wu Ti (157-87 a.C.), enfrentado a una crisis militar y económica similar, adoptó el confucianismo como filosofía de Estado. De los tres, tan sólo Wu Ti tuvo un éxito definitivo: el imperio chino perduró, bajo una u otra forma, durante dos mil años, casi siempre con el confucianismo como ideología oficial. En el caso de Constantino, el Imperio occidental cayó, pero la Iglesia romana perduró. Se puede decir que el proyecto de Asoka fue el que menos éxito tuvo: no sólo se desmoronó su imperio, sustituido por un sinfín de reinos fragmentarios y generalmente débiles, sino que el propio budismo fue en gran parte expulsado de sus territorios originales, aunque se estableció mucho más firmemente en China, Nepal, Tíbet, Sri Lanka, Corea, Japón y gran parte del sudeste asiático.

8. La consecuencia final fue una especie de división ideal de esferas de actividad humana que ha perdurado hasta nuestros días: por una parte, el mercado; por la otra, la religión. Por decirlo crudamente: si uno relega cierto espacio social simplemente a la adquisición egoísta de bienes materiales, es casi inevitable que pronto alguien coloque a su lado otro espacio en el que predicar que, desde el punto de vista de los valores absolutos, las cosas materiales no son importantes; que el egoísmo (o incluso el ego) son ilusorios; y que dar es mejor que recibir. Como mínimo es significativo que todas las religiones de la Era Axial dieran tanta importancia a la caridad, un concepto que apenas había existido con anterioridad. La avaricia pura y la pura generosidad son conceptos complementarios; ninguno se puede imaginar, realmente, sin el otro; ambos tan sólo pueden surgir en contextos institucionales que insisten en conductas puras y resueltas; y ambos parecen haber aparecido juntos allá donde el dinero impersonal, físico, en metálico, hizo su aparición.

Con respecto a los movimientos religiosos: sería fácil tildarlos de escapismo, de prometer a las víctimas de los imperios de la Era Axial la liberación en el Otro Mundo como manera de que acepten su suerte en éste; de convencer a los ricos de que lo único que deben a los pobres eran ocasionales donaciones de caridad. Los pensadores radicales casi siempre los describen de esta manera. Ciertamente, la facilidad con que los gobiernos se adhieren a ellos parecería apoyar esta conclusión. Pero el tema es más complicado. En primer lugar, hay que decir algo con respecto al escapismo. En la Antigüedad, los alzamientos populares casi siempre acababan con

la masacre de los rebeldes. Como ya he subrayado, la huida física, ya sea mediante el éxodo o mediante la defección, ha sido siempre la respuesta más eficaz a condiciones opresivas desde que se tiene noticia. Allí donde no es posible la huida física, ¿qué se supone exactamente que ha de hacer el campesino oprimido? ¿Sentarse y contemplar su miseria? Al menos, las religiones salvíficas proporcionan destellos de alternativas radicales. A menudo permiten a las personas crear otros mundos en este mundo, espacios libres de algún tipo. Seguramente es significativo que los únicos que tuvieron éxito en abolir la esclavitud en la Antigüedad fueran sectas religiosas como los esenios (que lo consiguieron, de hecho, mediante la defección del orden social establecido y formando sus propias comunidades utópicas)[81]. O, en un ejemplo más pequeño pero sin duda más duradero: las ciudades-estado democráticas del norte de la India acabaron aplastadas por los grandes imperios (Kautilia proporciona extensos consejos sobre cómo subvertir y derrocar constituciones democráticas) pero Buda admiraba la organización democrática de sus asambleas públicas y la adoptó como modelo para sus seguidores[82]. Los monasterios budistas aún se denominan *sangha*, la antigua palabra que definía a estas repúblicas, y hasta nuestros días continúan funcionando mediante este proceso de consenso, conservando cierto ideal democrático e igualitario que de otra manera se habría perdido por completo.

Por último, los grandes logros históricos de estos movimientos no son, precisamente, insignificantes. Conforme los movimientos arraigaban, las cosas comenzaban a cambiar. Las guerras fueron menos brutales y menos frecuentes. La esclavitud como institución se fue desvaneciendo, hasta tal punto que, para la Edad Media, era ya insignificante o inexistente en la mayor parte de Eurasia. Por todas partes, también, las nuevas autoridades religiosas comenzaron a encarar seriamente las fracturas sociales causadas por la deuda.

Capítulo 10

La Edad Media (600-1450 d.C.)

> Las riquezas artificiales comprenden las cosas que, por sí mismas, no satisfacen ninguna necesidad natural, como el dinero, que es una invención humana.
>
> Santo Tomás de Aquino

Si la Era Axial presenció el surgimiento de los ideales complementarios de los mercados de mercancías y las religiones universalistas mundiales, la Edad Media fue el periodo en que ambas instituciones comenzaron a fundirse.

La época comenzó, en todas partes, con el derrumbamiento de imperios. Eventualmente se formarían nuevos Estados, pero en estos estados el nexo entre guerra, lingote y esclavitud estaba roto; la conquista y adquisición ya no se contemplaban como la finalidad de toda vida política. Al mismo tiempo, la organización de la vida económica, desde el comercio internacional hasta los mercados locales, comenzó a quedar en manos de las autoridades religiosas. Una consecuencia fue un extenso movimiento de control, o incluso prohibición, del préstamo depredador. Otra consecuencia fue un regreso, por toda Eurasia, a varias formas de dinero crédito virtual.

De acuerdo, ésta no es la manera en que acostumbramos a pensar en la Edad Media. Para la mayoría de nosotros, «medieval» continúa siendo un sinónimo de superstición, intolerancia y opresión. Sin embargo, para la mayor parte de los habitantes del planeta sólo se podía ver como una extraordinaria mejora con respecto al terror de la Era Axial.

Una de las razones de nuestra visión sesgada es que estamos acostumbrados a pensar en la Edad Media como algo que aconteció sobre todo en Europa Occidental, en territorios que habían sido poco más que puestos fronterizos del Imperio romano. Según la percepción popular, con el derrumbamiento del imperio, se abandonan en gran medida las ciudades y la economía «regresa al trueque», y tarda al menos quinientos años en recuperarse. Sin embargo, incluso en el caso europeo esto se basa en una serie de nociones nunca puestas en duda que, como ya he dicho, comienzan a derrumbarse en cuanto se investiga un poquito acerca de ellas. La más importante de estas nociones es que, con la ausencia de monedas, hay ausencia de dinero. Ciertamente, la destrucción de la maquinaria de guerra romana también implicó que las monedas romanas quedaran fuera de circulación, y las escasas monedas acuñadas en los reinos francos y godos que se fundaron sobre las ruinas del antiguo imperio

eran, en gran medida, de naturaleza fiduciaria[1]. Aun así, una rápida mirada a los «códigos legales bárbaros» revela que incluso durante el apogeo de la Edad Oscura la gente seguía llevando sus cuentas escrupulosamente en dinero romano para calcular intereses, contratos e hipotecas. Ciertamente, las ciudades decayeron, e incluso muchas se abandonaron, pero incluso esto fue algo así como una bendición a medias. Es cierto que tuvo un efecto terrible sobre la alfabetización, pero también hay que tener en mente que las antiguas ciudades sólo podían mantenerse extrayendo recursos del campo. La Galia romana, por ejemplo, había sido una red de ciudades conectadas, gracias a las famosas vías romanas, a un sinfín de plantaciones esclavistas, propiedad de los principales de las ciudades[2]. A partir del año 400, aproximadamente, la población de las ciudades declinó drásticamente, pero también las plantaciones desaparecieron. Durante los siglos siguientes, muchas de estas plantaciones acabaron siendo sustituidas por señoríos, iglesias e, incluso más tarde, castillos, en que nuevos señores feudales recaudaban sus impuestos de los granjeros que los rodeaban. Pero sólo es necesario hacer números: teniendo en cuenta que la agricultura medieval no era menos eficiente que la de la Antigüedad (en realidad, pronto fue mucho más eficiente) el trabajo necesario para alimentar a un puñado de guerreros a caballo y sacerdotes no podía ser siquiera similar al necesario para alimentar ciudades enteras. Por muy oprimidos que estuvieran los siervos de la Edad Media, su situación no era nada en comparación con la de sus equivalentes de la Era Axial.

Aun así, lo correcto es considerar que la Edad Media comienza no en Europa Occidental, sino en la India y China, entre los años 400 y 600, y pasando desde ahí a gran parte de la Eurasia Occidental gracias al impulso del islam. Tan sólo llegó a Europa cien años después. Comencemos nuestra historia, pues, en la India.

La India medieval

Huida hacia la jerarquía

Abandonamos la India tras la adopción del budismo por parte de Asoka, aunque ya advertí que, en definitiva, su proyecto fracasó. Ni su imperio ni su iglesia perduraron. Este fracaso, sin embargo, tardó muchos años en ocurrir.

Los maurias, como imperio, pusieron el listón muy alto. Los siguientes quinientos años presenciaron toda una sucesión de reinos, la mayoría de ellos partidarios del

budismo. *Estupas* y monasterios surgieron por todas partes, pero los Estados que los impulsaban eran cada vez más débiles. Los ejércitos centralizados se disolvieron; a los soldados, como a los oficiales, cada vez más se les pagaba mediante concesiones de tierras en lugar de con salarios. En consecuencia, el número de monedas en circulación declinó rápidamente[3]. También en este caso la Alta Edad Media implicó un declive de las ciudades: mientras que el embajador griego Megástenes describió Patna, la capital del imperio de Asoka, como la ciudad más grande del mundo en su época, los viajeros árabes y chinos de la Edad Media describieron la India como una tierra de multitud de pequeñas aldeas. Como consecuencia, muchos historiadores han escrito (al igual que con Europa) de un colapso de la economía monetaria, de un «regreso al trueque» en el comercio. Y también en este caso, parece ser sencillamente falso. Lo que se perdió fueron los medios militares de extraer recursos de los campesinos. En realidad, los textos legales hindúes de la época muestran una creciente atención a los contratos de crédito, con un sofisticado lenguaje de avales, garantías, hipotecas, letras de cambio e intereses compuestos[4]. Tan sólo hay que tener en cuenta cómo se financiaban los establecimientos budistas que surgían por todas partes. Mientras que los primeros sacerdotes eran monjes mendicantes, con escasas posesiones más allá de sus cuencos para limosnas, los primeros monasterios medievales eran a menudo magníficos edificios con enormes tesoros. Aun así, en principio sus operaciones se financiaban casi completamente mediante el crédito.

La innovación clave fue la creación de lo que se dio en llamar «donaciones a perpetuidad» o «tesoros inagotables». Digamos que un fiel quiere hacer una donación a su monasterio local. En lugar de ofrecerse a proporcionar velas para un ritual específico, o sirvientes para trabajar en las tierras del monasterio, proporcionaba cierta suma de dinero (o algo extremadamente valioso) para luego ofrecerlo en préstamo en nombre del monasterio, siempre con el 15 por ciento habitual de interés. El interés, pues, quedaría destinado a este propósito[5]. Una inscripción descubierta en el Gran Monasterio de Sanzi, datada alrededor de 450, proporciona un ejemplo adecuado. Una mujer llamada Harisvamini dona la suma, relativamente modesta, de doce *dinaras* a la «Noble comunidad de Monjes»[6]. El texto describe cuidadosamente cómo se han de distribuir las ganancias: el interés de cinco de los *dinaras* debía servir para proporcionar comida diariamente a cinco monjes diferentes; con el interés de otros tres se debían pagar tres candiles para el Buda, en memoria de sus ancestros, etcétera. La inscripción finaliza diciendo que se trata de una donación permanente, «creada en un documento en piedra para durar tanto como el sol y la luna»: dado que nunca se tocaría la suma fija, la donación duraría para siempre[7].

Algunos de estos préstamos eran a individuos; otros eran a «gremios de trabajadores del bambú, orfebres y ceramistas», o a asambleas populares de

aldeas[8]. Hemos de suponer que en la mayoría de los casos el dinero es tan sólo una unidad de contabilidad: lo que realmente se intercambiaba eran animales, trigo, seda, mantequilla, frutas y todos los demás bienes cuyos tipos de interés quedaban tan bien estipulados en los códigos legales de la época. Aun así, grandes cantidades de oro acabaron fluyendo hacia los cofres de los monasterios. Al fin y al cabo, cuando las monedas dejan de estar en circulación el metal no desaparece sin más. Durante la Edad Media (y esto parece haberse cumplido por toda Eurasia) la mayor parte acabó en establecimientos religiosos, iglesias, monasterios y templos, bien amontonado en salas del tesoro, bien empleado para dorar o realizar con él altares, sanctasanctórums u objetos sagrados. Sobre todo se le dio forma de dioses. En consecuencia, aquellos gobernantes que desearon poner en circulación un proyecto de acuñación como los de la Era Axial (invariablemente, para costear un proyecto de expansión militar) se veían obligados a adoptar, conscientemente, políticas antirreligiosas para ello. Probablemente el más notable sea un tal Harsa, que gobernó Cachemira entre 1089 y 1101, y de quien se dice nombró a un funcionario «superintendente para la destrucción de los dioses». Según estudios más recientes, Harsa empleó monjes leprosos para profanar sistemáticamente imágenes sacras con orina y excrementos, neutralizando así su poder antes de llevárselas para fundirlas[9] Se dice que destruyó más de cuatro mil centros budistas antes de que lo asesinaran a traición (el último de su dinastía) y durante mucho tiempo se esgrimió su triste final como ejemplo de adónde llevaba, al final, el intento de revivir los días de la Antigüedad.

Así pues, en general el oro siguió siendo sacrosanto, acumulándose en lugares sagrados, aunque en la India, con el tiempo, éstos fueron cada vez más hinduistas, en lugar de budistas. Lo que hoy en día nos parece una aldea tradicional india es, en gran parte, una creación de la Alta Edad Media. No se sabe exactamente cómo ocurrió. Conforme seguían surgiendo y cayendo reinos, el mundo habitado por reyes y príncipes se alejó cada vez más de los asuntos cotidianos de la mayoría de la gente. Por ejemplo, durante gran parte del periodo inmediatamente posterior al derrumbe del imperio mauria, gran parte de la India estuvo gobernada por extranjeros[10]. Aparentemente, esta distancia cada vez mayor permitió a los brahmanes locales reformar la nueva (y eminentemente rural) sociedad de acuerdo a principios estrictamente jerárquicos.

Lo consiguieron, sobre todo, apoderándose del control de la administración de la ley. Los *Dharmas 'astras*, códigos legales creados por académicos brahmanes entre aproximadamente 200 a.C. y 400 d.C., ofrecen una idea bastante aproximada de la nueva visión de la sociedad. En ella se resucitaron viejas ideas como la concepción védica de una deuda con los dioses, los sabios y los ancestros, pero ahora aplicada sólo y especialmente a los brahmanes, cuyo deber y privilegio era responder por toda la humanidad ante las fuerzas que controlaban el universo[11]. En lugar de exigir

a los miembros de las clases inferiores que adquiriesen conocimientos, se les prohibió: en las Leyes de Manu, por ejemplo, se estipula que a cualquier *sudrá* (miembro de la casta inferior, asignados a las granjas y producción de alimentos) que siquiera escuchase las lecciones de la ley o los textos sagrados, se le debía verter plomo fundido en los oídos; de tratarse de una ofensa repetida, se le debía cortar la lengua[12]. Al mismo tiempo, los brahmanes, pese a guardar celosamente sus privilegios, adoptaron aspectos del otrora radical budismo, del jainismo: ideas como el karma, la reencarnación o *ahimsa*. Se esperaba de los brahmanes que se abstuviesen de cualquier tipo de violencia física, e incluso se hicieran vegetarianos. En connivencia con representantes de la vieja casta guerrera, consiguieron también hacerse con el control de la mayor parte de las tierras de las antiguas aldeas. Aquellos artesanos que huían del declive o destrucción de las ciudades a menudo acababan como refugiados mendicantes, y, gradualmente, como clientes de casta inferior. La consecuencia fue la aparición de complejos sistemas de patronazgo en el medio rural (se los denominó sistemas *jajmani*) en que los refugiados proporcionaban servicios a las castas propietarias, las cuales asumían muchos de los papeles que antaño ejercía el Estado: proporcionaban protección y justicia, recaudaban impuestos sobre el trabajo, etcétera, y a la vez protegían a las comunidades locales de los auténticos representantes del rey[13].

Esta última función es crucial. Posteriormente, los visitantes extranjeros se maravillaban por la autosuficiencia de las aldeas indias, con su elaborado sistema de castas de propietarios, granjeros y castas «de servicios» (barberos, herreros, peleteros, toneleros, lavanderas…) dispuestos en orden jerárquico, cada uno de ellos realizando su contribución única y necesaria a su pequeña sociedad, y todos operando, casi siempre, completamente al margen del empleo de dinero en metálico. Lo único que hacía aceptable, a aquéllos reducidos al estatus de *sudrás* o *intocables*, su posición era que la recaudación de impuestos por parte del terrateniente no era comparable, ni siquiera estaba en la misma escala, a las recaudaciones de gobiernos previos (bajo los cuales los aldeanos debían sostener ciudades de un millón de personas) y porque la comunidad de la aldea se convirtió en una manera eficaz de mantener al Estado y a sus representantes a una distancia prudencial.

No conocemos los mecanismos que crearon este mundo, pero el papel de la deuda fue significativo. Tan sólo la creación de miles de templos hinduistas debe haber implicado cientos de miles, si no directamente millones, de préstamos con intereses, puesto que, aunque los brahmanes tenían prohibido prestar dinero con intereses, los templos no. Ya en el primero de los nuevos códigos legales, las Leyes de Manu, podemos apreciar cómo las autoridades locales bregaban por reconciliar las antiguas costumbres, como la servidumbre por deudas o la esclavitud, con el deseo de establecer un sistema jerárquico global en el que todo el mundo supiera

cuál era su lugar. Las Leyes de Manu clasificaban con precisión a los esclavos en siete clases, dependiendo de la manera en que se habían visto reducidos a la esclavitud (guerra, deudas, vendido por sí mismo) y explicaba las condiciones en que se podían emancipar, pero luego continuaba asegurando que los *sudrás* nunca podrían emanciparse del todo dado que, al fin y al cabo, habían sido creados para servir a las otras castas[14]. De modo similar, allí donde los primeros códigos habían establecido un tipo de interés anual del 15 por ciento, con excepciones para los préstamos comerciales[15], los nuevos códigos organizaban los intereses según la casta: sólo se podía cargar hasta un 2 por ciento mensual a un brahmán; un 3 por ciento a un chatria (guerrero); un 4 por ciento a un vaisía (comerciante) y un 5 por ciento a un *sudrá*, es decir, la diferencia entre un 24 por ciento anual en un extremo y un enorme 60 por ciento en el otro[16]. Las leyes también identificaban cinco maneras diferentes de pagar los intereses, de las que la más interesante, para nuestros propósitos, es el «interés corporal»: el trabajo físico en la casa o campos del acreedor, que debe realizarse hasta que se haya pagado el monto fijo. Incluso aquí, sin embargo, las diferencias de casta eran de la máxima importancia. No se podía forzar a nadie a servir en casa de alguien de casta inferior; es más, dado que las deudas podían pasar a los hijos y nietos del deudor, «hasta pagarse el monto fijo» podía significar bastante tiempo; como subraya el historiador indio R. S. Sharma, tales estipulaciones «nos remiten a la práctica actual según la cual numerosas generaciones de la misma familia se han visto reducidas a la condición hereditaria de labradores debido a alguna insignificante suma que se les prestó»[17].

En efecto, la India se ha hecho famosa por ser un país en que una gran parte de la población en activo trabaja en condiciones de servidumbre por deuda para un terrateniente o algún acreedor. Este tipo de arreglos se volvieron incluso más fáciles con el tiempo. Hacia el año 1000, las restricciones acerca de la usura por parte de miembros de las castas superiores habían desaparecido de los códigos legales hindúes. Por otra parte, el año 1000 es el momento en que aparece el islam en la India, una religión dedicada a erradicar completamente la usura. De modo que como mínimo podemos afirmar que estas cosas nunca dejaron de ser fuente de protestas. E incluso la ley hinduista de la época era mucho más humana que cualquier cosa que pudiéramos hallar en la Antigüedad. Por norma general, a los deudores no se los reducía a la esclavitud, ni hay evidencias de la compraventa generalizada de mujeres y niños. En realidad, hacia aquella época, la esclavitud como tal había desaparecido del medio rural.

Y tampoco los peones por deudas eran exactamente peones: por ley tan sólo pagaban los intereses de un acuerdo libremente firmado. Incluso en el caso de que se tardasen varias generaciones, la ley estipulaba que, si el monto fijo nunca quedaba pagado, en la tercera generación quedaban liberados.

Hay aquí una especial tensión, una especie de paradoja. La deuda y los créditos

pueden haber jugado un papel crucial en la creación del sistema de aldeas indio, pero es imposible que fueran su base. Seguramente tenía sentido declarar que, así como los brahmanes tenían que despachar su deuda con los dioses, todo el mundo debería estar, en cierto sentido, en deuda con quienes tenía por encima. Pero en otro sentido, eso habría subvertido completamente la propia idea de las castas, que era que el universo entero era una vasta jerarquía en la que se asumía que las diferentes clases de personas tenían naturalezas esencialmente distintas; que tales rangos y grados eran fijos y eternos, y que cuando los bienes y servicios subían y bajaban por la escala jerárquica no seguían en absoluto principios de intercambio sino (como en todos los sistemas jerárquicos) de costumbre y precedente. El antropólogo francés Louis Dumont realizó su famosa observación de que aquí ni siquiera se podía hablar con propiedad de «desigualdad», pues emplear esa palabra implica que uno cree que todo el mundo debería o podría ser igual, y esta idea era completamente ajena a las concepciones hindúes[18]. Para ellos, imaginar sus responsabilidades como deudas debería resultar extraordinariamente subversivo, puesto que, por definición, las deudas son acuerdos entre iguales (al menos en el sentido de que son iguales ante el contrato) que se pueden y deben pagar[19].

Políticamente nunca es buena idea decir a la gente que son tus iguales para después humillarlos y degradarlos. Con toda seguridad ésta es la razón por la que las insurrecciones campesinas, desde Chiapas a Japón, siempre han intentado eliminar las deudas en lugar de centrarse en temas más estructurales, como el sistema de castas o incluso la esclavitud[20]. El raj británico descubrió esto, para su propio disgusto, cuando empleó la servidumbre por deudas (superpuesta al sistema de castas) como base de su sistema laboral en la India colonial. Quizá la insurrección popular paradigmática fueran los disturbios del Deccán, en 1875, cuando granjeros endeudados se sublevaron y se apropiaron, para luego quemarlos, de los libros de cuentas de los prestamistas locales. Parece más probable que la servidumbre por deudas inspire ultraje y acciones colectivas a que lo haga un sistema cuya premisa esencial sea la desigualdad.

China

El budismo y la economía de la deuda infinita

La India fue un caso inusual para los estándares medievales por su resistencia al

atractivo de las grandes religiones de la Era Axial, pero observamos en ella el mismo patrón básico: declive del imperio, de los ejércitos y del dinero en metálico; surgimiento de las autoridades religiosas, independientes del Estado, que ganan mucha de su legitimación popular gracias a su capacidad de regular los sistemas de crédito emergentes.

Se puede decir que China representa el polo opuesto. Es el único lugar en que un intento tardío de unir imperio y religión tuvo un éxito total. Ciertamente, como en cualquier otro lugar, hubo un periodo inicial de descomposición: tras el ocaso de la dinastía Han, alrededor de 220 d.C., el Estado central se derrumbó, las ciudades entraron en declive, las monedas desaparecieron, etcétera. Pero en China esto fue sólo temporal. Como Max Weber apuntó hace mucho tiempo, una vez se consigue instalar una burocracia realmente efectiva, es casi imposible librarse de ella. Y la burocracia china era efectiva como pocas. No pasó mucho tiempo antes de que el antiguo sistema Han resurgiera: un Estado centralizado, gobernado por una élite de estudiosos confucianistas adiestrados en los clásicos literarios, seleccionados mediante un sistema de exámenes a escala nacional, trabajando en oficinas nacionales y regionales meticulosamente organizadas, en las que, como otros asuntos económicos, se controlaba y regulaba el suministro de dinero. La teoría monetaria china fue siempre cartalista. Esto se debía, parcialmente, al tamaño: el imperio y su mercado interno eran tan grandes que el comercio exterior nunca fue especialmente importante; por tanto, quienes gobernaban eran perfectamente conscientes de que podían convertir en dinero la mercancía que quisieran simplemente insistiendo en que los impuestos se debían pagar con ella.

Las dos grandes amenazas a las autoridades fueron siempre las mismas: los pueblos nómadas del norte (a los que sistemáticamente sobornaban, pero que sin embargo con cierta frecuencia arrasaban y conquistaban regiones de China) y el descontento y rebeliones populares. Esto último era casi constante, y a una escala nunca antes vista en la historia humana. Hubo décadas, en la historia de China, en que se llegó a registrar un promedio de 1,8 revueltas campesinas *por hora*[21]. Es más: tales rebeliones a menudo triunfaban. La mayor parte de las dinastías chinas más famosas que no procedieron de invasiones bárbaras (Yuan o Qing) fueron originalmente insurrecciones campesinas (las Han, Tang, Sung y Ming). En ninguna otra parte del mundo se puede ver algo así. En consecuencia, el concepto chino de Estado pronto se vio reducido a canalizar suficientes recursos a las ciudades para alimentar a la población urbana y mantener a los nómadas a raya, sin provocar un levantamiento de armas en una población rural notablemente contumaz. La ideología confucianista oficial de autoridad patriarcal, igualdad de oportunidades, impulso a la agricultura, impuestos bajos y estrecha vigilancia del gobierno sobre los mercaderes parece expresamente diseñada para proteger los intereses del (potencialmente rebelde) patriarca rural[22].

No es necesario añadir que, en tales circunstancias, limitar la actividad depredadora del prestamista local (demonio tradicional de las familias rurales) era una preocupación constante para el gobierno. Una y otra vez oímos la misma conocida historia: campesinos desafortunados (debido a un desastre natural, o que han de pagar por el funeral de un familiar) que caen en las manos de prestamistas aprovechados, quienes acaban quedándose con sus casas y tierras, y forzando a sus deudores a trabajar o alquilarles las que antaño habían sido sus propias tierras; la amenaza de rebelión que entonces forzaría al gobierno a instituir un drástico programa de reformas. Uno de los primeros de que tenemos noticia llegó en forma de golpe de Estado en el año 9 d.C., cuando un oficial llamado Wang Mang se hizo con el trono para lidiar (eso aseguraba) con una crisis de deuda a escala nacional. Según sus proclamas, la práctica de la usura había provocado un aumento del tipo impositivo (es decir, la cantidad de la cosecha anual que se cobraba como impuestos al agricultor medio) del 3 por ciento al 50 por ciento[23]. A modo de reacción, Wang Mang instituyó un programa de reforma monetaria, nacionalizó grandes fincas, impulsó industrias estatales (incluidos graneros públicos) y prohibió la tenencia privada de esclavos. Wang Mang también fundó una agencia estatal de préstamos que ofrecía préstamos sin intereses para funerales, de hasta noventa días de plazo, para aquellos a quienes la muerte de un pariente había cogido de improviso, así como préstamos a largo plazo de un 3 por ciento mensual o un 10 por ciento anual sobre los beneficios para inversiones agrícolas o comerciales[24]. «Con este plan», remarca un historiador, «Wang Mang confiaba en que toda transacción comercial quedase bajo su control, y en erradicar para siempre los abusos de la usura»[25].

No es necesario añadir que no fue así, y la posterior historia china está llena de historias similares: desigualdades y descontento generalizados, seguidos del nombramiento de comisiones oficiales de investigación, alivio de las deudas regionales (mediante amnistías generales o la anulación de toda deuda cuyos intereses hubieran superado el monto fijo original), préstamos baratos para semillas, ayuda para las hambrunas, leyes contra la venta de niños[26]. Todo esto acabó convirtiéndose en práctica estándar de la política gubernamental. Tuvo un éxito muy desigual: ciertamente no creó una utopía igualitaria agrícola, pero evitó un regreso generalizado a las condiciones de la Era Axial.

Estamos habituados a interpretar este tipo de intervenciones estatales (especialmente los monopolios y regulaciones) como una restricción estatal hacia «el mercado» debido al extendido prejuicio de que los mercados son fenómenos casi naturales que surgen por sí mismos, y que los gobiernos no hacen más que aplastarlos o vampirizarlos. Ya he subrayado repetidas veces lo erróneo de este razonamiento, pero China proporciona un ejemplo especialmente revelador. El Estado confucianista puede haber constituido la burocracia más grande y duradera del mundo, pero promovió activamente los mercados y, en consecuencia, la vida

comercial en China pronto fue mucho más sofisticada, y sus mercados mucho más desarrollados, que en cualquier otro lugar del mundo.

Y esto pese a que la ortodoxia confucianista era abiertamente hostil a los mercaderes y al propio concepto de ganancia. Se consideraba que la ganancia comercial era sólo legítima en cuanto compensación por el trabajo realizado por los mercaderes para transportar bienes de un lugar a otro, pero nunca como fruto de la especulación. Lo que esto significaba, en la práctica, es que era promercado pero anticapitalista.

Esto puede parecernos extraño, acostumbrados como estamos a considerar que mercados y capitalismo son una misma cosa, pero como apunta el historiador francés Fernand Braudel, se los podría concebir de igual manera como opuestos. Mientras que los mercados son medios para intercambiar bienes mediante dinero (históricamente, medios para que aquéllos con excedente de cereales adquiriesen velas, y viceversa, o, en acrónimos económicos, M_A-D-M_B, por Mercancía A-Dinero-Mercancía B), el capitalismo es ante todo el arte de emplear el dinero para obtener más dinero (D-M-D')[*]. Habitualmente la manera de hacerlo es establecer algún tipo de monopolio, formal o de facto. Es por esto por lo que los capitalistas, ya se trate de ricos mercaderes, financieros o industriales, invariablemente acaban intentando aliarse con las autoridades políticas para limitar la libertad del mercado, a fin de poder hacerlo[27]. Desde esta perspectiva, China fue, durante la mayor parte de su historia, el Estado de libre mercado y anticapitalista definitivo[28]. A diferencia de posteriores príncipes europeos, los gobernantes chinos rehusaron sistemáticamente asociarse con los «capitalistas» chinos (que siempre existieron). En lugar de ello, y de manera semejante a sus funcionarios, los vieron como parásitos destructivos cuyas motivaciones egoístas y antisociales, a diferencia de las de los usureros, podían ser útiles en cierta medida. En términos confucianistas, los comerciantes eran como los soldados. A quienes prosperaban en la carrera militar se los suponía motivados, en gran parte, por el amor a la violencia. A título individual no eran buenas personas, pero eran necesarios para defender las fronteras. De manera similar, a los mercaderes los motivaba la codicia y eran inmorales, pero si se los mantenía bajo una estrecha supervisión administrativa, podían servir al bien común[29]. Se puede opinar lo que se quiera acerca de estos principios, pero es difícil negar sus resultados. Durante la mayor parte de su historia China mantuvo los estándares de vida más altos del mundo: ni siquiera Inglaterra los sobrepasó hasta quizá la década de 1820, bien entrada la época de la Revolución industrial[30].

El confucianismo no es exactamente una religión, quizá; se suele considerar más bien un sistema ético y filosófico. De modo que China también podría considerarse una desviación con respecto al patrón medieval común en tanto que el comercio se encontraba, por todas partes, bajo control religioso. Pero no era una desviación completa. Sólo hay que tener en cuenta el notable papel del budismo en este mismo

periodo. El budismo había llegado a China a través de las rutas caravaneras de Asia Central, y en su inicio fue en gran medida una religión impulsada por mercaderes, pero en el caos que siguió al derrumbamiento de la dinastía Han, en el año 220, comenzó a arraigar entre el pueblo. Las dinastías Liang (502-557) y Tang (618-907) vivieron explosiones de fervor religioso, en que miles de jóvenes de zonas rurales de China renunciaban a sus tierras, tiendas y familias para ordenarse monjes (o monjas) budistas; en que mercaderes y terratenientes empeñaban sus fortunas para propagar el *dharma*; en que se vaciaban montañas enteras en proyectos de construcción de gigantescas estatuas de budas y *bodhisattvas*, y en que, en festivales religiosos, campesinos y monjes se quemaban ritualmente las manos y la cabeza o, en algunos casos, se prendían fuego por completo. A mediados del siglo V había docenas de estos espectaculares suicidios; se convirtieron, en palabras de un historiador, en «una macabra moda»[31].

Hay divergencias entre los historiadores en cuanto a su significado. Ciertamente las pasiones desatadas proporcionaban una dramática alternativa a la formal ortodoxia de los literatos confucianistas, pero es también sorprendente, como mínimo, ver esto en una religión impulsada, sobre todo, por las clases comerciantes. El sinólogo francés Jacques Gernet subraya:

> Es evidente que estos suicidios, tan contrarios a la moral tradicional, estaban encaminados a redimir los pecados de todos los seres, a conmover a dioses y hombres simultáneamente. Y se escenificaban: habitualmente, en el siglo V, se erigía una pira en una montaña. El suicidio tenía lugar en presencia de una gran muchedumbre que profería lamentaciones y llevaba ricas ofrendas. Personas de todas las clases presenciaban juntas el espectáculo. Una vez el fuego se apagaba, las cenizas del monje se guardaban y se creaba una nueva *estupa*, o lugar de adoración, para albergarlas[32].

La imagen de Gernet de docenas de redentores como Cristo parece una exageración, pero el significado exacto de estos suicidios, incluso en la Edad Media, no estaba muy claro y generaba debates. Algunos contemporáneos los consideraban la expresión definitiva de desprecio al cuerpo; otros, como reconocimiento de la naturaleza ilusoria del yo y de los logros temporales; y otros, como la expresión máxima de caridad, la entrega de lo más preciado, la propia existencia física, como sacrificio para beneficio de todos los seres vivos; un sentimiento que un biógrafo del siglo X expresó en los siguientes versos:

> Dar aquello de lo que es difícil separarse
> Es la mejor ofrenda de entre todas las limosnas.

Que este cuerpo pecador e impuro
Se convierta en algo brillante como el diamante[33].

Es decir: un objeto de valor eterno; una inversión que puede dar fruto durante toda la eternidad.

Llamo la atención hacia esto porque este sentimiento proporciona un elegante ejemplo de un problema que parece haber surgido por vez primera en un mundo con las nociones de caridad pura que suelen acompañar a las religiones de la Era Axial, y que ha propiciado un sinfín de enigmas filosóficos. En las economías humanas, a nadie parece habérsele ocurrido que cualquier acto *podía* ser completamente egoísta o completamente altruista. Como señalé en el capítulo 5, un acto de donación completamente desinteresado tan sólo puede ser, también, completamente antisocial (y por tanto, en cierta manera, inhumano). Se trata tan sólo de la imagen reflejada de un robo o incluso un asesinato; por tanto, tiene cierto sentido que se conciba el suicidio como la definitiva donación desinteresada. Sin embargo, es una puerta que por fuerza se abre en cuanto se desarrolla la noción de «ganancia» y se intenta concebir lo opuesto.

Esta tensión parece sobrevolar la vida económica del budismo chino medieval, el cual, acorde con sus orígenes comerciales, mantuvo una sorprendente tendencia a emplear el lenguaje del mercado. «Se compra la propia felicidad y se venden los propios pecados», escribió un monje, «como en las transacciones comerciales»[34]. En ningún lugar fue esto tan cierto como en aquellas escuelas, como la de las Tres Etapas, que adoptaron la noción de «deuda kármica»: que cada pecado de nuestras vidas anteriores se acumula en forma de deuda, en espera de ser redimido. Noción oscura e infrecuente en el budismo indio clásico, la de la deuda kármica cobró una nueva y esplendorosa vida en China[35]. Como reza uno de los textos de las Tres Etapas, todos sabemos que los deudores insolventes renacerán como animales o esclavos; pero en realidad todos somos deudores insolventes, porque para adquirir el dinero necesario para pagar nuestras deudas temporales debemos adquirir nuevas deudas espirituales, pues todo medio de adquirir riqueza implicará necesariamente explotar, dañar y causar sufrimiento a otros seres vivos.

> Algunos emplean su poder y autoridad como oficiales para esquivar la ley y acumular riquezas. Algunos prosperan en el mercado. Se enredan en redes de mentiras y engaños y sacan provecho de otros. Y otros aún, granjeros, queman las montañas y pantanos, inundan los campos, aran y muelen, destruyendo los nidos y madrigueras de animales.
>
> No podemos evitar los pecados de nuestras deudas pasadas, y es difícil imaginar el número de vidas que necesitaríamos si quisiéramos pagarlas una por una[36].

Como señala Gernet, la idea de la vida como una eterna carga de deudas debió de tocar alguna fibra sensible en los aldeanos chinos, para quienes esto era demasiado a menudo literalmente cierto; pero como también señala, al igual que sus contrapartidas en el antiguo Israel, también conocían ese sentimiento de repentina liberación que llegaba con las amnistías oficiales. También había una manera de lograr eso. Tan sólo se necesitaba realizar donaciones periódicas al Tesoro Inagotable de algún monasterio. En cuanto uno lo hacía, las deudas de todas las vidas pasadas quedaban instantáneamente borradas. El autor proporciona incluso una pequeña parábola, no tan diferente de la de Jesús y el sirviente desagradecido, pero mucho más optimista. ¿Cómo puede la ínfima contribución de un hombre pobre tener efectos a escala cósmica?, cabría preguntarse.

> Respuesta: en cierta parábola, es como un hombre que arrastra la carga de una deuda de mil cuerdas de monedas hacia otro hombre. Siempre sufre a causa de su deuda, y el pobre hombre se preocupa cada vez que el acreedor viene a cobrar.
>
> Visita la casa del hombre rico y confiesa que ha excedido el límite de tiempo, e implora perdón por su ofensa: es pobre y no tiene ni posición social. Le asegura que cada día que consiga aunque sea una sola moneda, se la dará. Al oír esto, el rico se siente muy complacido y le perdona no haber pagado a tiempo; es más: el pobre no tendrá que ir a la cárcel.
>
> Donar al Tesoro Inagotable es algo similar[37].

Casi podríamos hablar de salvación financiada a plazos, pero lo que implica es que los pagos se harán, al igual que los intereses de un préstamo cuando se toma, por toda la eternidad.

Otras escuelas, en lugar de concentrarse en la deuda kármica, se centraban en la deuda hacia los padres. Allá donde los confucianistas basaron su sistema de moralidad en la piedad filial hacia los padres, los budistas chinos se mostraron especialmente preocupados por las madres; por los cuidados y el sufrimiento necesarios para criar a un niño. La generosidad de una madre es ilimitada; su altruismo, infinito. Para ellos, era sobre todo el acto de amamantar lo que encarnaba esto: el que las madres convirtieran su propia carne y sangre en leche; que alimentaran a los niños con sus propios cuerpos. Al hacerlo, sin embargo, permitían que el valor absoluto del amor se pudiera cuantificar. Un autor calculaba que el bebé medio sorbía exactamente 180 cuartillos[*] de leche materna en sus primeros tres años de vida, y esto constituía su deuda como adulto. La cifra pronto se volvió canónica. Devolver esta deuda de leche, o, de manera más general, cualquier deuda para con los padres, era simplemente imposible. «Si hicieras una montaña de joyas que llegara desde el suelo al vigésimo octavo cielo», escribió un autor budista, «no

podría compararse» con el valor del sustento materno[38]. Incluso «si te cortaras tu carne para ofrecérsela tres veces al día durante cuatro mil millones de años», escribió otro autor, «no te llegaría para pagarle ni un solo día» de lo que tu madre hizo por ti[39].

La solución, sin embargo, es la misma: donar dinero a los Tesoros Inagotables. La consecuencia fue un elaborado ciclo de deudas y formas de redención. El hombre comienza con una deuda de leche impagable. Lo único con un valor comparable es el *dharma*, la propia verdad budista. Por lo tanto, se puede devolver la deuda llevando a los padres al budismo; esto se puede hacer incluso después de la muerte: en caso contrario, la madre acabaría como un famélico fantasma en el infierno. Si se hace una donación a los Tesoros Inagotables en su nombre, se recitarán sutras por ella; y será salvada; entre tanto, el dinero se empleará en parte para caridad, como donaciones, y en parte como préstamos con intereses, dedicados a fines específicamente relacionados con la propagación de la educación budista, el ritual o la vida monástica.

El enfoque del budismo chino hacia la caridad se puede calificar como mínimo de multifacético. Los festivales solían provocar enormes donaciones de dinero, con los fieles más ricos rivalizando entre sí en generosidad, a menudo llevando sus fortunas enteras a los monasterios, en forma de carros tirados por bueyes cargados con millones de cuerdas de monedas: una especie de autoinmolación económica paralela a los espectaculares suicidios monásticos. Sus contribuciones engrosaban los Tesoros Inagotables. Una parte se daría a los necesitados, sobre todo en épocas difíciles. Otra parte se prestaría. Una práctica que oscilaba entre la caridad y el negocio era dar al campesino una alternativa al prestamista local. Casi todos los monasterios poseían casa de empeño donde el campesino podía dejar alguna posesión valiosa (una prenda, un cojín, un espejo) a cambio de préstamos a bajo interés[40]. Finalmente estaba el propio negocio del monasterio: la parte del Tesoro Inagotable para cuya gestión se confiaba en laicos, y que se prestaba o se invertía. Como no se permitía a los monjes comer los frutos de sus propios campos, había que llevar la fruta o cereal al mercado, lo que engrosaba aún más las ganancias del monasterio. La mayor parte de los monasterios acabaron rodeados no sólo por granjas comerciales, sino también por auténticos complejos industriales de molinos de aceite y de harina, tiendas y hostales, a menudo con miles de obreros trabajando en ellos[41]. Al mismo tiempo, los propios Tesoros se convirtieron, como Gernet quizá haya sido el primero en apuntar, en las primeras formas genuinas de capital financiero acumulado. Al fin y al cabo eran enormes acumulaciones de riquezas gestionadas por lo que de facto se trataba de corporaciones monacales, que buscaban contantemente nuevas oportunidades para inversiones provechosas. Incluso compartían el imperativo, quintaesencia del capitalismo, del crecimiento continuo: el Tesoro Inagotable debía crecer, pues, según la doctrina Mahayana, no se conseguiría

la auténtica liberación hasta que todo el mundo abrazara el *dharma*[42].

Se trataba exactamente de la situación (grandes concentraciones de capital sin más interés que la ganancia) que la política económica confucianista se suponía que debía evitar. Aun así, los gobiernos chinos tardaron mucho tiempo en reconocer la amenaza. Las actitudes de los gobiernos oscilaban. Al principio, sobre todo durante los caóticos primeros años de la Alta Edad Media, se dio la bienvenida a los monjes, e incluso se les hicieron grandes concesiones de tierras y se les proporcionaron trabajadores convictos para talar bosques y pantanos, así como un estatus exento de impuestos para sus negocios[43]. Algunos emperadores se convirtieron, y aunque la mayor parte de la burocracia se mantuvo a una distancia segura, el budismo se popularizó entre las mujeres de la corte, así como entre los eunucos y muchos hijos de familias adineradas. Con el paso del tiempo, sin embargo, los administradores pasaron de ver a los monjes como una bendición para la sociedad rural a considerarlos sus potenciales destructores. Ya en 511 hubo decretos que condenaban a monjes por haber desviado cereal que se suponía destinado a obras de caridad a préstamos con intereses y por alterar contratos de deuda: se tuvo que nombrar una comisión gubernamental para revisar la contabilidad y anular todo préstamo en el que los intereses hubieran superado el monto fijo. Fechado en 713 tenemos otro decreto que confisca dos Tesoros Inagotables de la secta de los Tres Sabios, a cuyos miembros se acusó de realizar solicitudes fraudulentas[44]. Al cabo de poco tiempo hubo grandes campañas de represión gubernamental, al principio sobre todo limitadas a ciertas regiones, pero, con el tiempo, generalizadas en todo el imperio. Durante la más grave, llevada a cabo en 845, se arrasaron 4.600 monasterios con sus tiendas y fábricas y se apartó del sacerdocio por la fuerza a 260.000 monjes y monjas, a los que se devolvió a sus familias, pero al mismo tiempo, según informes gubernamentales, se liberó a 150.000 personas de la servidumbre.

Fueran cuales fueran las auténticas razones tras las olas de represión (y sin duda hubo muchas), la razón oficial era siempre la misma: la necesidad de restaurar el suministro de moneda. Los monasterios estaban creciendo tanto, y se hacían tan ricos, insistían los administradores, que China se estaba quedando sin metal:

> Las grandes represiones contra el budismo en tiempos del emperador Wu de los Zhou del Norte, entre 574 y 577; en tiempos de Wu Zong, entre 842-845[*] y finalmente en 955 se presentaron ante todo como medidas para la recuperación económica: todas ellas proporcionaron al gobierno imperial una oportunidad para procurarse el cobre necesario para acuñar nuevas monedas[45].

Una razón es que los monjes parecen haberse dedicado a fundir sistemáticamente

cuerdas de monedas, a veces cientos de miles cada vez, para construir colosales estatuas de cobre (y a veces de cobre bañado en oro) del Buda, así como otros objetos tales como campanas y carillones de cobre, o incluso extravagancias como salas de espejos o incluso tejados de cobre bañado en oro. La consecuencia, según las comisiones de investigación oficiales, era económicamente desastrosa: el precio de los metales se disparaba, las monedas desaparecían y los mercados rurales dejaban de funcionar, mientras aquellos aldeanos cuyos hijos no se habían convertido en monjes quedaban cada vez más endeudados con los monasterios.

* * *

Es quizá evidente que el budismo chino, una religión de mercaderes que arraigó en las clases populares, debería haberse desarrollado en esta dirección: una genuina teología de la deuda, quizá incluso una práctica del sacrificio absoluto, de abandonarlo todo, la propia fortuna o incluso la propia vida, que llevara finalmente a una gestión colectiva del capital financiero. La razón por la que el resultado es tan extraño, tan lleno de paradojas, radica en que se trata, nuevamente, de un intento de aplicar la lógica del intercambio a cuestiones de Eternidad.

Recordemos una idea previa del libro: el intercambio, a menos que se trate de una transacción instantánea en metálico, genera deudas. Las deudas perduran en el tiempo. Si nos imaginamos todas las relaciones humanas en términos de deuda, en tanto la gente siga relacionándose, estas relaciones estarán unidas a la deuda y el pecado. La única salida es aniquilar la deuda, pero en tal caso también desaparecen las relaciones sociales. Esto está bastante en consonancia con el budismo, cuyo fin último es lograr el «vacío», la liberación, la aniquilación de todos los apegos materiales y humanos, puesto que éstos son las causas últimas del sufrimiento. Sin embargo, para los budistas de doctrina Mahayana, ningún ser puede lograr de manera independiente la liberación: la liberación de uno depende de la liberación de los demás; por tanto, hasta el fin de los tiempos estos asuntos están, en cierto sentido, siempre en suspenso.

Entre tanto, es el intercambio lo que predomina. «Se compra la propia felicidad y se venden los propios pecados, como en las transacciones comerciales». Ni siquiera los actos de caridad y sacrificio son completamente generosos: se está comprando «mérito» a los *bodhisattvas*[46]. La noción de deuda absoluta aparece cuando esta lógica choca contra el Absoluto, o, mejor dicho, contra algo que desafía completamente la lógica del intercambio. Porque hay cosas que lo hacen. Esto explicaría, por ejemplo, la extraña necesidad de cuantificar la cantidad exacta de leche que uno ha mamado del seno materno, para luego asegurar que no hay manera concebible de pagar la deuda. Un intercambio implica una interacción entre seres equivalentes. Tu madre, en cambio, no es un ser equivalente. Te ha creado a partir de

su propia carne. Éste es exactamente el argumento que, como sugerí, los autores védicos querían proponer sutilmente cuando hablaban de nuestras «deudas» hacia los dioses: es evidente que nunca podrás «pagar tu deuda con el universo». Eso implicaría que 1) tú, y 2) absolutamente todo lo que existe (tú incluido) sois de alguna manera entidades equivalentes. Esto es obviamente absurdo. Lo más cerca que se puede llegar al pago de esa deuda es reconocerla. Ese reconocimiento es el verdadero sentido del sacrificio. Como el dinero original de Rospabé, una ofrenda en sacrificio no es una manera de pagar una deuda, sino una manera de reconocer la imposibilidad de la noción de que pudiera haber siquiera un pago de la deuda.

> Este paralelismo no pasó desapercibido en ciertas tradiciones mitológicas. Según un famoso mito hindú, dos dioses, los hermanos Karttikeya y Ganesha, tuvieron una discusión acerca de quién debería casarse el primero. Su madre Parvati sugirió una competición: el ganador sería el primero en dar una vuelta al universo entero. Karttikeya salió inmediatamente a lomos de un gigantesco pavo real. Tardó tres años en llegar a los límites del cosmos. Ganesha esperó un buen tiempo y luego caminó en círculo alrededor de su madre, diciendo: «Tú eres el universo para mí».

Ya he argumentado que todo sistema de intercambio se basa siempre, necesariamente, en algo más, algo que al menos en su manifestación social es en definitiva comunismo. Con todo aquello que consideramos eterno, que asumimos que siempre estará ahí (el amor de nuestra madre, la verdadera amistad, la sociabilidad, la humanidad, la pertenencia a algo, la existencia del cosmos) calcular no es necesario ni, en definitiva, posible; allá donde hay un toma y daca se siguen principios completamente diferentes. ¿Qué pasa, pues, con fenómenos tan absolutos e ilimitados cuando uno intenta imaginar el mundo como un cúmulo de transacciones, es decir, como intercambio? Por lo general, una de dos cosas. O bien los ignoramos o bien los deificamos (las madres y las mujeres que proporcionan cuidados en general son un ejemplo clásico). O hacemos ambas cosas. Lo que tratamos como eterno en nuestras relaciones con los demás desaparece y reaparece en forma de abstracción, de absoluto[47]. En el caso del budismo, esto se enmarcó en el inagotable mérito de los *bodhisattvas*, que existen, en cierta manera, fuera del tiempo. Fueron a la vez el modelo para los Tesoros Inagotables y su fundamento práctico: sólo podemos devolver la infinita deuda kármica, o la propia infinita deuda de leche, aportando a esta igualmente infinita reserva de redención que, a su vez, se convierte en la base de las ganancias materiales de los monasterios, que son también eternos (una pragmática forma de comunismo, a decir verdad, dado que eran grandes reservas de riquezas de propiedad y gestión colectiva; los centros de vastos proyectos de cooperación humana que se asumía igualmente eterna). Pero al mismo

tiempo (y creo que aquí Gernet tiene razón) este comunismo se convirtió, a su vez, en la base de algo muy parecido al capitalismo. La razón fue, sobre todo, la constante necesidad de expansión. Todo, incluso la caridad, era una oportunidad para el proselitismo; al fin y al cabo el *dharma* tenía que crecer hasta englobarlo todo, para poder salvar a todos los seres vivos.

* * *

La Edad Media está señalada por un movimiento general hacia la abstracción: el oro y la plata reales acabaron sobre todo en iglesias, monasterios y templos; el dinero volvió a ser virtual, y al mismo tiempo la tendencia, en todo el mundo, fue fundar instituciones morales globales que debían regular el proceso y establecer ciertas protecciones hacia los deudores.

China fue diferente porque fue el lugar en que un imperio de la Era Axial consiguió sobrevivir, aunque, al principio, a duras penas. Los gobiernos chinos consiguieron mantener las monedas en circulación en casi todas partes casi todo el tiempo. Que confiaran casi exclusivamente en monedas de poco valor, hechas de bronce, facilitó esto. Incluso así, hicieron falta tremendos esfuerzos.

Como viene siendo habitual, no sabemos mucho acerca de cómo se realizaban las transacciones cotidianas, pero lo que sabemos sugiere que, en lo referente a transacciones a pequeña escala, las monedas se empleaban sobre todo en tratos con extranjeros. Como en todas partes, los tenderos y mercaderes vendían a crédito. Parecería que se mantenía la contabilidad mediante palos de conteo, sorprendentemente parecidos a los usados en Inglaterra, sólo que, por lo general, en lugar de estar hechos de madera de avellano estaban hechos con una rama partida de bambú a la que se le hacían las muescas. También en este caso el acreedor se quedaba una mitad y el deudor la otra; se las unía en el momento del pago y se solían romper posteriormente para marcar la cancelación de la deuda[48]. ¿Hasta qué punto eran transferibles? No lo sabemos. La mayor parte de lo que sabemos procede de referencias casuales en textos que tratan sobre todo de algo diferente: anécdotas, chistes y alusiones poéticas. La gran compilación de sabiduría taoísta *Lie Zi*, probablemente escrita durante la dinastía Han, contiene una de estas alusiones:

> Un hombre de Sung caminaba por la calle cuando encontró medio palo de conteo, que alguien había perdido. Lo recogió y lo guardó, y en secreto contó las muescas del borde roto. Dijo a un vecino: «Un día de estos seré rico»[49].

Como quien encuentra una llave y se dice: «En cuanto averigüe de qué puerta.»[50]. Otra historia cuenta cómo Liu Bang, un policía borrachín y futuro fundador de la dinastía Han, solía emborracharse todas las noches, y tenía enormes

cuentas por pagar. Una vez, mientras yacía durmiendo la mona en una taberna, el propietario vio un dragón sobrevolando por encima de su cabeza (un signo seguro de futura grandeza) e inmediatamente «rompió el palo» perdonándole su acumulada deuda de bebedor[51].

Los palos de conteo no se usaban sólo para préstamos, sino para cualquier tipo de contrato, que es por lo que los antiguos contratos en papel se tenían que cortar por la mitad y cada parte atesorar la suya[52]. En los contratos de papel, existía una fuerte tendencia a emplear la mitad del acreedor como pagaré y, por tanto, a que fuera transferible. Hacia el año 806, por ejemplo, en pleno apogeo del budismo chino, tanto los mercaderes que transportaban té a largas distancias desde el extremo meridional del país como los funcionarios que transportaban impuestos a la capital, preocupados por los peligros que entrañaba transportar lingotes de metal precioso en largas distancias, comenzaron a depositar su dinero en bancos de la capital e idearon un sistema de letras de cambio. Se lo llamaba «dinero volador»[*], también partido por la mitad, como los palos de conteo, y redimible por dinero en sus sucursales de provincias. Pronto comenzaron a pasar de mano en mano y a servir como moneda. Al principio el gobierno intentó prohibir su uso, pero un año o dos después (y esto se convirtió en un patrón habitual en China) al darse cuenta de que no podía suprimirlos, dio marcha atrás y estableció una oficina con poderes para emitir estos billetes[53].

A principios de la dinastía Song (960-1279) los bancos locales de toda China realizaban operaciones similares, aceptando monedas y lingotes para guardarlos y permitiendo a los depositarios emplear sus recibos como letras de cambio, así como negociando en cupones del gobierno para sal y té.

Muchas de estas notas llegaron a circular como moneda de facto[54]. Como siempre, el gobierno primero intentó prohibir esta práctica, luego controlarla (ofreciendo un monopolio a dieciséis poderosos mercaderes) y, finalmente, estableció un monopolio gubernamental: la Oficina de Medios de Intercambio, fundada en 1023. En poco tiempo, y gracias a la recién inventada prensa, operaba fábricas en varias ciudades, empleando a miles de trabajadores y emitiendo literalmente millones de billetes[55].

En un principio, estos billetes podían circular durante un tiempo predeterminado (expiraban al cabo de dos, luego de tres y luego de siete años) y se podían redimir en metálico. Con el tiempo, y debido sobre todo a la presión militar que sufría la dinastía Song, la tentación de imprimir papel moneda con poco o ningún respaldo se hizo abrumadora, y lo que es más: los gobiernos chinos nunca se mostraron muy dispuestos a aceptar su propio papel moneda como pago por los impuestos. Si esto se combina con que los billetes carecían de valor fuera de China es sorprendente que el sistema tuviera éxito. Ciertamente, la inflación era un problema constante y había que reunir y volver a emitir el dinero. En ocasiones todo el sistema fracasaba, pero

la gente recurría a sus propias soluciones: «cheques de té y de fideos privados, palos de conteo de bambú, palos de conteo para el vino, etc.»[56]. Aun así, los mongoles, que gobernaron China entre 1279 y 1368, mantuvieron el sistema, que sólo se abandonó en el siglo XVII.

Es importante subrayar esto porque la historia convencional tiende a representar el experimento chino con el papel moneda como un fracaso, e incluso, para los metalistas[*], como prueba de que el dinero fiduciario, sólo respaldado por el poder estatal, siempre acabará derrumbándose[57]. Esto es particularmente extraño, dado que se suele considerar que los siglos en que el papel moneda estuvo en uso fueron, económicamente, los más dinámicos de la historia de China. Seguramente, si hacia el año 2400 Estados Unidos se viera forzado a abandonar el uso de billetes de la Reserva Federal, nadie argumentaría que se trata de la prueba de que la idea era intrínsecamente inviable. Sin embargo, lo que deseo enfatizar es que términos como «dinero fiduciario», aunque comunes, son engañosos. Casi ninguna de las formas de papel moneda que surgieron fue creada por el gobierno; se trataba simplemente de modos de reconocer y expandir el uso de instrumentos de crédito que surgieron de transacciones económicas cotidianas. Si tan sólo China, durante la Edad Media, desarrolló el papel moneda fue porque sólo en China había un gobierno suficientemente grande y poderoso pero, a la vez, que sospechaba lo suficiente de sus clases mercantiles como para sentirse obligado a asumir la responsabilidad de tales operaciones.

Occidente Cercano

Los precios dependen de la voluntad de Alá;
es Él quien los sube y los baja.
Atribuido al profeta Mahoma

El beneficio de cada socio ha de estar en proporción
a la inversión de cada uno en el negocio.
Precepto legal islámico

Islam (el capital como crédito)

Durante la mayor parte de la Edad Media, el nervio central de la economía mundial y el origen de sus innovaciones financieras más dramáticas no fue China ni la India, sino Occidente, lo cual, desde la perspectiva del resto del mundo, significaba el mundo islámico. Durante la mayor parte de este periodo, la cristiandad, recluida en el decadente Imperio bizantino y en los desconocidos reinos semibárbaros de Europa, fue prácticamente insignificante.

Debido a que la mayoría de las personas que viven en Europa Occidental están habituadas a pensar en el islam como «Oriente», es fácil olvidar que, desde la perspectiva de cualquier otra tradición, la diferencia entre cristiandad e islam es casi despreciable. Con sólo abrir un libro de, pongamos por caso, filosofía islámica medieval, se podrán descubrir las disputas entre filósofos aristotélicos de Bagdad, pitagóricos de Basora o neoplatónicos persas: básicamente, académicos que realizan el mismo intento de cuadrar la tradición religiosa revelada que comienza con Abraham y Moisés y las categorías de la filosofía griega, y hacerlo en un contexto más grande de capitalismo mercantil, religión misionera universalista, racionalismo científico, celebraciones poéticas de amor romántico y periódicos periodos de fascinación por la sabiduría mística de Oriente.

Desde un punto de vista histórico mundial, parece mucho más sensato ver judaísmo, cristianismo e islam como tres manifestaciones diferentes de la misma gran tradición intelectual occidental, que durante la mayor parte de la historia de la humanidad se ha centrado en Mesopotamia y Levante, extendiéndose, por Europa, hasta Grecia y por África hasta Egipto, llegando a veces más allá del Mediterráneo y del Nilo. Económicamente, la mayor parte de Europa estuvo, hasta quizá la Alta Edad Media, en la misma situación que África: conectada a la economía mundial, cuando lo estaba, en el papel de exportadora de esclavos, materias primas y ocasionalmente mercancías exóticas (ámbar, colmillos de elefante…) e importadora de bienes manufacturados (sedas y porcelanas de China, calicós de la India, acero árabe). Para hacernos una idea de comparación económica (pese a que los ejemplos están un tanto dispersos en el tiempo) tengamos en cuenta la siguiente tabla[58].

	Población	Ingresos	Ingresos per cápita
	Millones	Toneladas de plata	Gramos de plata
Persia, c. 350 a.C.	17	697	41
Egipto, c. 200 a.C.	7	384	55
Roma, c. 1 d.C.	50	825	17

Roma, c. 150	50	1.050	21
Bizancio, c. 850	10	150	15
Califato abásida, c. 850	26	1.260	48
Dinastía Tang, c. 850	50	2.145	43
Francia, 1221	8,5	20,3	2,4
Inglaterra, 1203	2,5	11,5	4,6

Población e ingresos fiscales, 350 a. C.-1200 d.C.

Es más, durante la mayor parte de la Edad Media, el islam fue no sólo el centro de la civilización occidental, sino su frontera en expansión, extendiéndose por África y por Europa, enviando misioneros y logrando conversos más allá del océano Índico.

La actitud predominante en el islam con respecto a los asuntos legales, gubernamentales y económicos era exactamente la opuesta a la que predominaba en China. Los confucianistas no confiaban en un gobierno mediante estrictos códigos legales, sino que preferían fiarse del sentido de la justicia inherente a todo académico culto, académico del que se asumía simplemente que formaba parte del gobierno. El islam medieval, por su parte, abrazó con entusiasmo la ley, a la que veía como una institución religiosa emanada del Profeta, pero tendía a ver el gobierno, más que a menudo, como una desafortunada necesidad, una institución que los verdaderamente piadosos harían mejor en evitar[59].

Esto se debía, en parte, a la especial naturaleza del gobierno islámico. Los líderes militares árabes que, tras la muerte de Mahoma en 632, conquistaron el Imperio sasánida y fundaron el Califato abásida, siguieron considerándose a sí mismos como gente del desierto, y nunca se sintieron del todo parte de las civilizaciones urbanas que llegaron a gobernar. Nunca se llegó a superar del todo esta incomodidad, por ninguno de ambos lados. El grueso de la población tardó varios siglos en convertirse a la religión de los conquistadores, e incluso cuando lo hicieron, nunca parecieron identificarse del todo con sus gobernantes. Se veía al gobierno como al poder militar: necesario, quizá, para defender la fe, pero fundamentalmente externo a la sociedad.

En parte, también, se debía a la especial alianza entre los mercaderes y el pueblo, que se alinearon contra ellos. Tras el abortado intento del califa Mamun de instalar una teocracia en 832, el gobierno adoptó una posición de no-intervención en asuntos religiosos. Las diferentes escuelas de ley islámica quedaron libres para crear sus propias instituciones religiosas y mantener sus propios sistemas de justicia religiosa.

De crucial importancia eran los ulemas, los estudiosos de la ley, que también eran los principales responsables de la conversión del grueso de la población al

islam en Mesopotamia, Siria, Egipto y norte de África en aquella misma época[60]. Pero (al igual que los ancianos a cargo de los gremios, asociaciones cívicas, hermandades religiosas y congregaciones) hicieron todo lo posible por mantener al gobierno, con sus ejércitos y ostentación, lo más alejado posible[61]. «Los mejores príncipes son aquellos que visitan a profesores de religión», reza un proverbio, «los peores profesores de religión son los que permiten que los príncipes los visiten»[62]. Una historia turca de la Edad Media lo ilustra de manera incluso más evidente:

> Una vez el rey convocó a Nasrudín a la corte.
>
> «Dime», le dijo el rey, «tú eres un místico, un filósofo, un hombre de conocimientos poco convencionales. Últimamente me he interesado en el tema del valor. Es una pregunta filosófica interesante. ¿Cómo se establece la exacta valía de una persona o de un objeto? Pongamos por ejemplo: yo mismo. Si te pidiera que estimases mi valor, ¿qué responderías?».
>
> «Oh», respondió Nasrudín, «diría que unos doscientos dinares».
>
> El emperador estaba atónito. «¿Qué? ¡El cinturón que llevo puesto ya vale doscientos dinares!».
>
> «Lo sé», contestó Nasrudín. «Ya había contado con el precio del cinturón».

Esta separación tuvo profundas consecuencias económicas. Implicó que el Califato, y que posteriores imperios musulmanes, pudieran obrar, a muchos respectos, en gran manera como los imperios de la Era Axial (creando ejércitos profesionales, librando guerras de conquista, capturando esclavos, fundiendo botines y distribuyéndolos en forma de monedas a soldados y oficiales, para exigir que se le paguen los impuestos con ellas) pero sin tener el mismo efecto (ni siquiera acercarse) en las vidas de la gente común.

A lo largo de las guerras de expansión, por ejemplo, se saquearon enormes cantidades de oro y plata de templos, palacios y monasterios y se emplearon para acuñar moneda, lo que permitió al Califato emitir dinares de oro y dírhams de plata de notable pureza, es decir, con escaso elemento fiduciario, el valor de cada moneda casi exactamente equivalente a su peso en el metal precioso[63]. En consecuencia, pudieron pagar a sus tropas extraordinariamente bien. Por poner un ejemplo, un soldado del ejército del Califato cobraba casi cuatro veces lo que antaño percibía un legionario romano[64]. Se puede, en este caso, hablar de algún tipo de complejo «militar-acuñador-esclavista», pero existía en una especie de burbuja. Las guerras de expansión, y el comercio con Europa y África, producían un flujo de esclavos bastante continuado, pero, en drástico contraste con el mundo de la Antigüedad, muy pocos acabaron trabajando en granjas o talleres. La mayoría acababa como decoración en casa de los ricos, o, con el tiempo cada vez más, como soldados. A lo

largo de la historia de la dinastía Abásida (7501258) el imperio entero acabó confiando, en cuanto a sus fuerzas militares, casi exclusivamente en los mamelucos, militares esclavos altamente entrenados, capturados o comprados en las estepas turcas. Todos los Estados islámicos sucesivos mantuvieron la política de emplear esclavos como soldados, incluidos los mongoles. La política culminó en el famoso Sultanato mameluco de Egipto en el siglo XIII, aunque históricamente se trataba de un hecho sin precedentes[65]. En casi todas las épocas y lugares los esclavos eran, por razones obvias, las últimas personas a las que se permitía estar cerca de armas. En este caso era algo sistemático. Pero, en cierto modo, también tenía mucho sentido: si los esclavos son, por definición, personas que han sido arrancadas de la sociedad, ésta era la consecuencia lógica del muro divisorio levantado entre la sociedad y el Estado islámico medieval[66]. Los académicos de religión parecen haber hecho todo lo posible por apuntalar este muro. Una razón para la existencia de soldados esclavos era su tendencia a desalentar a los fieles de servir en el ejército (dado que implicaba combatir contra hermanos de religión). El sistema legal que crearon también se aseguraba de hacer que fuera prácticamente imposible que los súbditos musulmanes (o, en realidad, judíos o cristianos) del Califato fueran esclavizados. En esto Al-Wahid parece tener toda la razón. La ley islámica se dirigía contra todos los abusos más notables de las sociedades previas de la Era Axial. La esclavitud como consecuencia de secuestro, castigo judicial o deuda y el abandono y venta de niños, o incluso la venta de uno mismo, todo eso quedaba prohibido o era imposible de hacer efectivo[67]. Otro tanto con las demás formas de servidumbre por deuda que habían pendido sobre las cabezas de los campesinos pobres de Oriente Medio y sus familias desde el inicio de la historia escrita. Por último, el islam prohibía estrictamente la usura, que interpretaba como cualquier arreglo por el que se prestara dinero o mercancías con intereses, fuera con el propósito que fuera[68].

En cierta manera podemos ver el establecimiento de las cortes islámicas como el triunfo definitivo de la rebelión patriarcal que había comenzado tantos miles de años atrás: de la moral del desierto o de la estepa, real o imaginaria, incluso a pesar de que los fieles hicieron todo lo que pudieron para mantener a los descendientes, fuertemente armados, de los auténticos nómadas confinados en sus campos y palacios. Esto fue posible gracias a un profundo cambio en las alianzas sociales. Las grandes civilizaciones urbanas de Oriente Medio habían estado siempre bajo el dominio de una alianza de facto entre administradores y mercaderes, clases ambas que mantenían a todo el resto de la población en servidumbre por deuda o en constante peligro de caer en ella. Al convertirse al islam, las clases comerciales, que durante tanto tiempo habían sido los villanos a ojos de los campesinos comunes y de la población de las ciudades, cambiaron realmente de bando, abandonaron sus prácticas más impopulares y se convirtieron en los líderes de una sociedad que ahora se definía contra el Estado.

Esto fue posible porque ya desde el principio el islam tuvo una actitud positiva hacia el comercio. El propio Mahoma había comenzado su vida adulta como mercader; y ningún pensador islámico trató jamás la honesta búsqueda de beneficios como algo intrínsecamente inmoral u hostil a la fe. Tampoco las interdicciones contra la usura (que, en su mayor parte, se hicieron efectivas, incluso en el caso de los préstamos comerciales) evitaron en lo más mínimo el auge del comercio, ni el desarrollo de complejos sistemas de crédito[69]. Más bien al contrario: la Edad Media islámica presenció un inmediato desarrollo de ambos.

La ganancia era posible porque los juristas islámicos tuvieron buen cuidado de permitir ciertos pagos por servicios, así como otras consideraciones (sobre todo, permitir que los precios de las mercancías fueran ligeramente superiores si se compraban a crédito) que aseguraban que banqueros y comerciantes tuvieran incentivos para proporcionar servicios de crédito[70]. Aun así, estos incentivos nunca fueron suficientes como para permitir que la banca se convirtiera en una ocupación a tiempo completo: al contrario, se podía esperar de casi cualquier mercader que operara a una escala suficientemente amplia que combinara actividad bancaria con toda una plétora de otras actividades lucrativas. En consecuencia, los instrumentos de crédito se volvieron pronto tan indispensables para el comercio que se esperaba que todo mercader de cierta prominencia guardara en depósito sus riquezas, y realizara sus transacciones cotidianas no mediante monedas, sino mediante tinta y papel. Se llamaba *sakk* («cheques») o *ruq'a* («talones») a las notas de cambio. Los cheques podían rechazarse. Un historiador alemán, escogiendo de entre una multitud de antiguas fuentes históricas árabes, señala que:

> Hacia el año 900 un gran hombre pagó de esta manera a un poeta, pero el banco rechazó el cheque, así que el decepcionado poeta compuso un verso asegurando que estaría encantado de pagar un millón de la misma manera. Otro mecenas del mismo poeta y cantante (936) escribió, durante un concierto, un cheque de quinientos dinares a su favor. El banquero, a la hora de pagarle, le aseguró que era costumbre retener un dírham por cada dinar, es decir, un 10 por ciento. Sólo si el poeta accedía a pasar la tarde y la noche con él le ahorraría la deducción.
>
> Hacia el año 1000 el banquero se había vuelto indispensable en Basora: todo comerciante tenía su cuenta en su banco, y en el bazar sólo se pagaba con cheques[71]…

Los cheques también podían endosarse y transferirse, y las cartas de crédito (*suftaja*) podían atravesar el océano Índico o el Sáhara[72]. Si no se convertían en papel moneda de facto era porque, dado que operaban de manera completamente independiente del Estado (no podían usarse para pagar impuestos, por ejemplo) su

valor se fundamentaba sobre todo en la confianza y la reputación[73]. Las apelaciones ante los tribunales islámicos solían ser voluntarias y había mediación por parte de los gremios de mercaderes y asociaciones cívicas. En un contexto así, que un famoso poeta escribiera versos satíricos contra ti por causa de un cheque rechazado era el desastre definitivo.

Con respecto a las finanzas, en lugar de las inversiones con intereses, el enfoque preferido eran las sociedades, en que (a menudo) una parte ponía el capital y la otra llevaba a cabo el negocio. En lugar de una ganancia fija, el inversor obtenía un porcentaje de las ganancias. Incluso los contratos laborales se realizaban sobre una base de porcentaje de ganancias[74]. En todos estos asuntos, la reputación era crucial: incluso hubo un animado debate, en los principios del derecho comercial, acerca de si la reputación podía considerarse (como la tierra, el trabajo, el dinero y otros recursos) un capital. A veces los mercaderes formaban sociedades sin ningún capital, proporcionando sólo su buen nombre. A esto se lo llamaba «sociedad de buena reputación». Como explica un académico de derecho:

> Con respecto a la sociedad de derecho, se la llama también «sociedad de los sin dinero» (*sharika al-mafalis*). Se crea cuando dos personas forman una sociedad, a fin de comprar y vender, sin capital. Se la llama sociedad de buena reputación porque su capital consiste en sus reputaciones y estatus; pues tan sólo se extiende crédito a quien tiene una buena reputación entre la gente[75].

Algunos académicos de la ley objetaban a la idea de que un contrato de este tipo pudiera ser legalmente vinculante que no se basaba en el depósito inicial de un capital material; otros lo consideraban legítimo, siempre que los socios realizaran un reparto equitativo de los beneficios, dado que la reputación no podía cuantificarse. Lo realmente remarcable aquí es el reconocimiento implícito de que, en una economía que opera en gran parte sin mecanismos estatales que obliguen a cumplir la ley (sin una policía que arrestara a quienes cometían fraude, o alguaciles que requisaran las propiedades de un deudor), gran parte del valor de una letra de cambio residiera, en efecto, en el buen nombre de quien la firmaba. Como señaló posteriormente Pierre Bourdieu, al describir una economía similar basada en la confianza en la Argelia contemporánea: es muy posible convertir el honor en dinero, pero casi imposible convertir dinero en honor[76].

Estas redes de confianza, a su vez, fueron en gran medida responsables de la expansión del islam a través de las rutas caravaneras de Asia Central y el Sáhara, y especialmente a través del océano Índico, el principal canal para el comercio medieval. A lo largo de la Edad Media, el océano Índico se convirtió, en efecto, en un lago musulmán. Los comerciantes musulmanes parecen haber jugado un papel

esencial en el principio establecido de que los reyes y sus ejércitos mantuvieran sus batallas en tierra firme; los mares debían ser una zona de comercio pacífico. Al mismo tiempo el islam obtuvo un punto de apoyo en los emporios comerciales que había desde Adén hasta las Molucas gracias a que los tribunales islámicos eran perfectos para las funciones que hacen atractivo un puerto comercial: medios para firmar contratos, recuperar deudas, creación de un sector bancario capaz de redimir o transferir cartas de crédito[77].

La confianza que se generaba así entre los mercaderes de Malaca, el gran centro de comercio y puerta de entrada a las islas de Indonesia, ricas en especias, era legendaria. La ciudad tenía barrios suajili, árabe, egipcio, etíope y armenio, así como barrios para mercaderes procedentes de diferentes regiones de la India, China y el sudeste asiático. Aun así se decía que sus mercaderes despreciaban los contratos legales y preferían cerrar sus transacciones «con un apretón de manos y una mirada al Cielo»[78].

En la sociedad islámica, el mercader se convirtió no sólo en una figura respetada, sino en una especie de ejemplo: como el guerrero, era un hombre de honor capaz de acometer empresas de largo alcance; a diferencia del guerrero, era capaz de hacerlo sin hacer daño a nadie. El historiador francés Maurice Lombard traza una imagen sorprendente, si bien algo idealizada, del mismo, «en su mansión urbana, rodeado de esclavos y séquito, paseando por sus colecciones de libros, recuerdos de sus viajes y raros ornamentos», así como por sus libros de cuentas, correspondencia y cartas de crédito, versado en las artes de la contabilidad doble, de los códigos secretos alfanuméricos, dando limosnas a los pobres, apoyando los centros de culto, quizá dedicándose a escribir poesía, y siempre capaz de convertir sus enormes crédito y reputación en grandes reservas de capital apelando a su familia y socios[79]. La imagen de Lombard se ve sin duda influida por el Simbad de *Las mil y una noches*, quien, tras pasar su juventud en peligrosas aventuras comerciales en tierras distantes, se retiró finalmente, rico más allá de toda imaginación, pasando el resto de su vida entre jardines y jóvenes danzarinas, contando bellas historias de sus aventuras. He aquí un atisbo, desde la perspectiva de un simple porteador (también llamado Simbad) cuando acude a casa del amo, convocado por el paje:

> Halló que se trataba de una mansión de considerable tamaño, radiante y majestuosa, hasta que le llevaron a una gran sala de estar desde la que divisó un grupo de nobles y grandes señores sentados a mesas adornadas con todo tipo de flores y hierbas perfumadas, además de una gran cantidad de exquisitas viandas y frutas secas y frescas, así como dulces y vinos de las mejores añadas. Había también instrumentos musicales y regocijo, y hermosas esclavas tocando y cantando. Todos estaban dispuestos de acuerdo a su rango, y en el lugar de honor había un hombre de aspecto noble y

> venerable, cuya barba era ya cana en los lados, de considerable estatura y noble porte, aspecto agradable y revestido de gran dignidad, seriedad y majestad. De modo que Simbad el Porteador quedó confundido ante lo que veía y se dijo a sí mismo: «¡Por Alá, debe ser el palacio de un rey o un trozo del Paraíso!»[80].

Vale la pena citarlo, no sólo porque representa un cierto ideal, una imagen de la vida perfecta, sino también porque no existe ningún paralelismo en el cristianismo. Resulta imposible hallar un pasaje semejante en, pongamos por caso, un romance medieval francés.

La veneración hacia la figura del mercader tan sólo podía equipararse con lo que puede llamarse la primera ideología de libre mercado del mundo. Ciertamente, hay que tener cuidado en no confundir ideales con realidad. Los regímenes islámicos empleaban todas las estrategias habituales para manipular las políticas fiscales a fin de impulsar el crecimiento de los mercados, y periódicamente intentaban intervenir en la legislación comercial[81]. Aun así, había una fuerte oposición popular a que lo hiciera. Una vez liberado de sus antiguas plagas de deuda y esclavitud, el bazar local se había convertido, para la mayoría, no en un lugar de peligros morales, sino en exactamente lo opuesto: la más alta expresión de libertad humana y solidaridad comunal, y que debía ser protegido asiduamente, por lo tanto, de la intrusión estatal.

Había una especial hostilidad hacia todo lo que oliera a fijar precios. Una historia, ampliamente repetida, cuenta que el mismísimo Profeta se había negado a forzar a los mercaderes a bajar precios durante una época de escasez en la ciudad de Medina, alegando que hacerlo sería sacrilegio, puesto que en una situación de mercado libre «los precios dependen de la voluntad de Dios»[82]. La mayoría de los académicos de derecho interpretaban que la decisión de Mahoma significaba que toda interferencia gubernamental en los mercados debía considerarse sacrílega, pues Dios había diseñado los mercados para que se regularan por sí mismos[83].

Si todo esto resulta muy parecido a la «mano invisible» de Adam Smith (que era también la mano de la Divina Providencia) puede que no sea del todo una coincidencia. En realidad, muchos de los argumentos y ejemplos específicos que emplea Smith parecen remontarse directamente a tratados económicos de la Persia medieval. Por ejemplo, su argumentación de que el intercambio es el resultado natural de la racionalidad y el habla humana no sólo aparece ya tanto en Al-Ghazali (1058-1111) como en Al-Tusi (1201-1274), sino que ambos emplean exactamente el mismo ejemplo: que nadie ha visto nunca que dos perros intercambiaran huesos[84]. De manera incluso más dramática, el ejemplo más famoso que emplea Smith para la división del trabajo, la fábrica de agujas, en que se necesitan dieciocho operaciones diferentes para crear una aguja, aparece ya en *Revivificación de las ciencias religiosas*, de Al-Ghazali, donde describe una fábrica de agujas en que se precisan

veinticinco operaciones diferentes para crear una aguja[85].

Las diferencias, sin embargo, son tan significativas como los parecidos. Un ejemplo revelador: al igual que Smith, Al-Tusi comienza su tratado económico con un debate acerca de la división del trabajo, pero mientras que para Smith se trata de «una consecuencia natural de la propensión a intercambiar» en búsqueda del beneficio individual, para Al-Tusi era una consecuencia de la ayuda mutua:

> Supongamos que todo individuo tuviera que preocuparse de conseguir su sustento, ropa, residencia y armas; que adquiriera primero las herramientas de carpintero y de herrero, que dispusiera herramientas e implementos para sembrar y cosechar, moler, amasar, hilar y tejer. Evidentemente no podría hacer nada correctamente. Pero cuando los hombres se ayudan unos a otros, cada uno de ellos realizando una de estas tareas que, juntas, quedan más allá de su capacidad, y siendo justos en las transacciones, siendo generosos al dar y recibir a cambio del trabajo de los demás, pueden conseguir su sustento, y se asegura así la sucesión del individuo y la supervivencia de la especie[86].

En consecuencia, asegura, la Divina Providencia ha dispuesto que tengamos diferentes habilidades, deseos e inclinaciones. El mercado es simplemente una manifestación más de este principio general de ayuda mutua, del encaje de las habilidades (oferta) y necesidades (demanda), o, traduciéndolo a los términos que empleé antes, no sólo se basa en, sino que es una extensión natural de ese tipo de comunismo de base en que debe basarse, en definitiva, toda sociedad.

Nada de todo esto implica que Al-Tusi sea, de ningún modo, un igualitario radical. Más bien al contrario: «Si todos los hombres fueran iguales», insiste, «perecerían». Necesitamos diferencias entre ricos y pobres, insiste, tanto como las necesitamos entre carpinteros y agricultores. Aun así, una vez se partió de la premisa inicial de que los mercados se basan en la cooperación más que en la competición (y dado que, pese a que los pensadores islámicos aceptaban y reconocían la necesidad de competición en los mercados, nunca la vieron como su esencia[87]) las implicaciones morales fueron muy diferentes. La historia de Nasrudín y los huevos de codorniz puede ser una broma, pero los filósofos éticos musulmanes a menudo hacían frente común con los mercaderes para cargar precios a los ricos a fin de poder cobrar menos (o pagar más) en sus tratos con los menos afortunados[88].

El enfoque de Al-Ghazali con respecto a la división del trabajo es similar, y su relato acerca de los orígenes del dinero es, como mínimo, incluso más revelador. Comienza con algo que recuerda mucho al mito del trueque, con la excepción de que, como todos los escritores de Oriente Medio, comienza no con imaginarios habitantes de una tribu primitiva, sino con extranjeros que se encuentran en un mercado imaginario:

A veces una persona necesita algo que no tiene y tiene algo que no necesita. Por ejemplo, tiene azafrán pero necesita un camello para transportarlo, y alguien que tiene un camello no lo necesita en ese momento, pero quiere azafrán. Por tanto, hay necesidad de un intercambio. Sin embargo, para que haya un intercambio ha de haber una manera de medir ambos objetos, pues el dueño del camello no puede entregar todo el animal a cambio de cualquier cantidad de azafrán. No existe ninguna similitud entre azafranes y camellos, por lo que no se puede dar una igualdad por cantidad y peso entre ellos. Similar es el caso de quien quiere una casa pero posee telas, o desea un esclavo pero posee calcetines, o desea harina pero posee un burro. Estos bienes no guardan una proporcionalidad directa, de modo que nadie puede saber cuánto azafrán equivale a un camello. Este tipo de trueques sería muy difícil[89].

Al-Ghazali también observa que podría darse el caso de que una persona no quisiera lo que tiene la otra, aunque lo hace casi a modo de ocurrencia secundaria. Para él, el verdadero problema es conceptual. ¿Cómo se comparan dos cosas sin cualidades en común? Su conclusión: sólo se puede hacer comparándolas ambas con una tercera cosa que no tenga ningún tipo de cualidad. Ésta es la razón, explica, por la que Dios creó los dinares y los dírhams, monedas hechas de oro y de plata, dos metales que, de otra manera, no son útiles para nada.

Los dinares y dírhams no se crearon con ningún propósito en particular: por sí mismos son inútiles; son como piedras. Se crearon para circular de mano en mano, para gobernar y facilitar las transacciones. Son símbolos para conocer el valor y el grado de los bienes[90].

Pueden ser símbolos, unidades de medida, porque a causa de su propia carencia de utilidad carecen de toda característica excepto el valor:

Una cosa sólo se puede unir a otras cosas si no tiene una forma o característica única y propia. Por ejemplo, un espejo, que no tiene absolutamente ningún color, puede reflejar todos los colores. Lo mismo ocurre con el dinero: no tiene ningún propósito excepto servir como medio para el propósito de intercambiar bienes[91].

De esto también se desprende que prestar dinero con intereses ha de ser ilegal, puesto que significa emplear el dinero como un fin en sí mismo: «El dinero no se creó para ganar dinero». En realidad, dice, «en relación a otros bienes, los dírhams y dinares son como preposiciones en una oración», palabras que, como aseguran los gramáticos, se emplean para dar sentido a las otras palabras, pero sólo pueden hacerlo porque, por sí mismas, no tienen sentido. El dinero es, por tanto, una unidad

de medida que proporciona una manera de tasar el valor de los bienes, pero también una medida que puede operar así sólo si permanece en constante movimiento. Entrar en transacciones monetarias sólo para ganar más dinero, incluso si se trata de un asunto de M_A-D-M_B (no hablemos ya de un asunto de M_A-M_B) sería, según Al-Ghazali, como secuestrar a un mensajero[92].

Aunque Al-Ghazali sólo habla de oro y plata, lo que describe (el dinero como símbolo, como medida abstracta, sin cualidades propias, cuyo valor sólo se mantiene gracias al movimiento constante) es algo que no se le habría podido ocurrir a nadie que no viviera en una época en que fuera completamente normal emplear el dinero de manera puramente virtual.

* * *

Gran parte de nuestra doctrina de libre mercado, pues, parece proceder de un universo social y moral muy diferente[93]. Las clases mercantiles del Occidente Cercano medieval lograron una hazaña extraordinaria. Al abandonar las prácticas de usura que las habían hecho tan aborrecibles para sus vecinos unos siglos antes, consiguieron convertirse, junto con los maestros religiosos, en líderes de sus comunidades; comunidades que aun hoy se consideran organizadas, en gran medida, alrededor de dos polos: la mezquita y el bazar[94]. La extensión del islam permitió que el mercado se convirtiera en un fenómeno global, que operaba en gran medida independientemente de los gobiernos, de acuerdo a sus propias leyes internas. Pero el hecho de que se tratara, en cierta manera, de un mercado genuinamente libre, no uno creado por el gobierno y respaldado por su policía y sus prisiones (un mundo de tratos sellados con un apretón de manos y promesas de papel sólo respaldadas por la integridad del firmante), significa que nunca pudo ser, en realidad, el mundo imaginado por quienes posteriormente adoptaron muchas de las mismas ideas y argumentos: el de individuos solamente interesados en su propia ganancia, compitiendo, por cualquier medio a su alcance, por obtener una ventaja material.

El Occidente Lejano

Allá donde la guerra es justa, también es justa la usura.
San Ambrosio

La cristiandad (comercio, préstamo y guerra)

Europa, como ya he mencionado, llegó más bien tarde a la Edad Media, y durante gran parte de la misma fue tan sólo una especie de periferia. Aun así, el periodo comenzó como en todos los demás lugares, con la desaparición de la moneda acuñada. El dinero regresó a la virtualidad. La gente siguió calculando precios en la moneda romana, y luego en el «dinero imaginario» carolingio: el sistema, puramente conceptual, de libras, chelines y peniques, empleado por toda Europa Occidental para contabilidad hasta bien entrado el siglo XVII.

Gradualmente las fábricas de moneda volvieron a funcionar, emitiendo monedas en una variedad casi ilimitada de pesos, purezas y denominaciones. La relación de éstas con el sistema paneuropeo, sin embargo, se basó en la manipulación. Los reyes emitían regularmente decretos revalorizando sus propias monedas con respecto al dinero del cambio, «apreciando» la moneda diciendo, por ejemplo, que a partir de aquel momento un *ecu* o escudo ya no valdría 1/12 de chelín sino 1/8 (y aumentando así, de facto, los impuestos) o «depreciando» el valor de sus monedas con la operación inversa (disminuyendo de facto sus deudas)[95]. El contenido real de oro o plata de las monedas se reajustaba continuamente, y de forma constante se requerían las monedas para su reacuñación. Mientras tanto, en la gran mayoría de las transacciones cotidianas se prescindía por completo de las monedas, empleando palos de conteo, fichas, libros de cuentas o transacciones en especie. En consecuencia, cuando en el siglo XIII los estudiosos abordaron la cuestión, rápidamente adoptaron el punto de vista de Aristóteles, según el cual el dinero era tan sólo una convención social: era, básicamente, lo que los humanos decidieran que fuera[96].

Todo esto encaja en el más amplio patrón medieval: el oro y la plata reales que quedaban en circulación tendían a acumularse en recintos sagrados; los Estados centralizados desaparecían y la regulación de los mercados estaba cada vez más en manos de la Iglesia.

Al principio, la actitud católica hacia la usura era tan hostil como la islámica, y la actitud hacia los mercaderes, considerablemente más hostil. En el primer caso no tenían muchas opciones, pues la Biblia, en muchos de sus textos, era bastante explícita. Pongamos por ejemplo Éxodo 22:25:

> Si dieres a mi pueblo dinero en préstamo, al pobre que vive contigo, no hagas como los usureros: no le exijas intereses.

Tanto los Salmos (15:5, 54:12) como Profetas (Jeremías 9:6, Nehemías 5:11) fueron explícitos al asignar a los usureros la muerte y los fuegos del infierno. Es más: los primitivos patriarcas cristianos, que sentaron las bases de las enseñanzas de la Iglesia durante los años postreros del Imperio romano, escribían durante la última gran crisis de deuda del mundo antiguo, una crisis que estaba desmontando lo que quedaba del campesinado libre del imperio[97]. Aunque pocos condenaban la esclavitud, todos condenaban la usura.

Ésta se veía sobre todo como un ataque a la caridad cristiana, a la orden de Jesús de tratar a los pobres como al mismo Cristo; de dar sin esperar recibir nada a cambio y permitir a quien tomaba prestado que decidiera la recompensa (Lucas 6:34-35). En el año 365, por ejemplo, San Basilio pronunció un sermón contra la usura en Capadocia que marcó el estándar para tales asuntos:

> El Señor lo dejó claramente ordenado en Sus palabras: «a quien te pida prestado no le des la espalda»[98].
>
> Pero ¿qué hay del amante del dinero? Ve ante él a un hombre que, agobiado por la necesidad, se postra en el suelo, suplicando. Ve que no duda en humillarse con cualquier acto o palabra. Ve que sufre un inmerecido infortunio, pero no tiene piedad de él. No se da cuenta de que es un igual. No cede ante sus súplicas. Se mantiene firme, amargo. No le conmueven las plegarias; las lágrimas no ablandan su resolución. Persiste en su rechazo[99].

Esto es, hasta que el suplicante menciona la palabra «interés».

Lo que ofendía especialmente a Basilio era la descarada falta de honradez con que actuaban los prestamistas; su abuso de la fraternidad cristiana. El necesitado acude en busca de un amigo; el rico simula ser uno. Pero en realidad es un enemigo en secreto, y todo lo que dice son mentiras. Presenciad, dice San Basilio, cómo el rico siempre jura solemnemente que no tiene posesiones a su nombre:

> Entonces el que suplica menciona los intereses, y murmura la palabra «aval». Todo cambia. El gesto adusto se relaja; con una genial sonrisa recuerda una vieja conexión familiar. Ahora se trata de «mi amigo».
>
> «Voy a ver», dice, «si tengo algo de dinero por aquí. Sí, hay esa suma de dinero que un conocido me ha dejado en depósito para obtener ganancias. Estipuló un alto tipo de interés. Pero sacaré algo de este dinero y te lo prestaré en mejores términos». Con pretensiones de este tipo y palabras similares lisonjea a la miserable víctima y la induce a morder el anzuelo. Luego la liga a un aval por escrito, añade la pérdida de libertad al agobio de su acuciante pobreza, y ya está. El hombre que se hizo responsable de un interés que no puede pagar ha aceptado voluntariamente la esclavitud de por

vida[100].

De regreso en casa con el dinero recién prestado, el deudor primero se regocija, pero «el dinero pronto se acaba», los intereses se acumulan y sus posesiones se venden. Basilio adopta un tono poético para describir los ruegos del deudor. Es como si el propio tiempo se hubiera convertido en su enemigo. Día y noche conspiran contra él, pues son los padres del interés. Su vida se convierte «en un insomne sopor de ansia e incertidumbre» conforme se ve humillado en público; en casa, se esconde bajo la cama cada vez que llaman a la puerta, y apenas puede dormir, desvelado repentinamente por visiones de su acreedor de pie junto a su almohada[101].

Sin embargo, probablemente la más famosa homilía contra la usura sea *De Tobia*, de San Ambrosio, pronunciada a lo largo de varios días en Milán, en el año 380. Describe los mismos vívidos detalles que la de Basilio: padres obligados a vender a sus hijos, deudores que se suicidan colgándose debido a la vergüenza. La usura, señala, podría considerarse una forma de robo violento, e incluso de asesinato[102]. Ambrosio, sin embargo, añade una pequeña salvedad que posteriormente tendrá una enorme influencia. Su sermón es el primero en examinar cuidadosamente todas y cada una de las referencias bíblicas con respecto al préstamo de dinero, lo que significa que tuvo que enfrentarse al mismo problema con el que se enfrentaron autores posteriores: que en el Antiguo Testamento, la usura no está estrictamente prohibida para todo el mundo. El punto clave al que aferrarse es siempre Deuteronomio 23:19-20:

> No harás préstamo con intereses a tu hermano; ni usura con dinero, ni usura con alimentos, ni usura de nada de lo que se suele prestar.
>
> Al extraño le cobrarás intereses, pero a tu hermano no le harás préstamo con intereses[*].

Así pues, ¿quién es este «extraño» o (mejor traducción del hebreo original *nokri*, «forastero»)? Presumiblemente, alguien contra el que también se justificarían el robo y el asesinato. Al fin y al cabo, los antiguos judíos vivían entre tribus como los amalecitas, contra los que Dios les había dado órdenes estrictas de combatir. Si al cobrar intereses uno está, como se dice, luchando sin espada, hacerlo con aquellos «a los que no sería un crimen matar» sería completamente legítimo[103]. Para Ambrosio, que vivía en Milán, todo esto no dejaba de ser un tecnicismo. Reunió a todos los cristianos y a quienes vivían según el derecho romano bajo la palabra «hermanos»; no había, en aquella época, demasiados amalecitas a mano[104]. Posteriormente, la «excepción de San Ambrosio», como se la denominó, cobraría

una gran importancia.

Todos estos sermones (y había muchos) dejaban ciertas cuestiones sin respuesta. ¿Qué *debía* hacer el hombre rico cuando le visitara su vecino en apuros? Cierto, Jesús había ordenado dar sin esperar recibir nada a cambio, pero parecía poco realista esperar de todos los cristianos que hicieran eso. E incluso si lo hicieran, ¿qué tipo de relaciones a largo plazo crearía? San Basilio tomó la postura más radical. Dios nos había dado todo en común, y había ordenado específicamente a los ricos que dieran a los pobres. El comunismo de los Apóstoles (que pusieron en común todas sus riquezas, y tomaban libremente lo que necesitaban) era, por tanto, el único modelo correcto de conducta para una sociedad verdaderamente cristiana[105]. Pocos de los primeros patriarcas cristianos estaban dispuestos a llevar las cosas tan lejos. El comunismo era lo ideal, pero en este mundo corrupto y temporal, decían, era sencillamente poco realista. La Iglesia debe aceptar los acuerdos económicos existentes, pero también proporcionar argumentos espirituales para animar a los ricos a la caridad cristiana. Muchos de estos patriarcas empleaban metáforas claramente mercantiles. Incluso Basilio deseaba ser indulgente a este respecto:

> Cada vez que das a los pobres por causa de Dios, es a la vez un regalo y un préstamo. Es un regalo porque no has de albergar esperanza alguna de recuperarlo; un préstamo, porque la generosidad de Dios te devuelve por cuenta del pobre, cuando, por haber prestado una pequeña cantidad, Él te proporcione una gran cantidad a cambio. «Pues aquel que se apiada de los pobres, hace un préstamo a Dios.»[106]

Dado que Cristo está entre los pobres, una caridad es un préstamo a Jesús, quien lo devolverá con un interés inconcebible en la tierra.

La caridad, sin embargo, es una manera de mantener la jerarquía, no de minarla. Aquello de lo que Basilio habla aquí no tiene nada que ver con la deuda, y jugar con tales metáforas parece servir, en definitiva, para subrayar que el rico no *debe* nada al pobre que le suplica, no, en cualquier caso, más que la eventual obligación legal de Dios de salvar el alma de quien alimente a un mendigo. La «deuda» se disuelve aquí en la pura jerarquía (de ahí el término «el Señor») en que seres del todo diferentes se proporcionan mutuamente formas de ganancia del todo diferentes. Los teólogos posteriores confirmaron esto más explícitamente: los humanos viven en el tiempo, notó Santo Tomás de Aquino, de modo que tiene sentido decir que el pecado es una deuda de castigo que debemos a Dios. Pero Dios vive más allá del tiempo. Por definición, no puede deber nada a nadie. Su Gracia, por tanto, sólo puede ser un don otorgado libremente, sin obligación alguna[107]. Esto, a su vez, responde a la pregunta: ¿qué piden realmente al rico que haga? La Iglesia se oponía a la usura, pero tenía poco que decir acerca de las relaciones de dependencia feudales, en que

los ricos dan caridad y los pobres demuestran su gratitud de otras maneras. Tampoco puso la Iglesia objeciones de importancia cuando este tipo de acuerdos comenzó a extenderse por todo el Occidente cristiano[108]. Los antiguos esclavos por deudas se convirtieron gradualmente en siervos o vasallos. En cierto modo, la relación no era muy diferente, puesto que el vasallaje era, en teoría, una relación contractual voluntaria. Así como un cristiano ha de ser libre para someterse al «Señor», de igual manera un vasallo debía acordar convertirse en hombre de alguien. Todo esto estaba en perfecta consonancia con el cristianismo.

El comercio, por otra parte, seguía siendo un problema. No había un gran salto entre condenar la usura por obtener «aquello que excede el préstamo inicial» y condenar todo tipo de beneficio. Muchos (entre ellos San Ambrosio) deseaban dar ese salto. Mientras que Mahoma declaraba que un mercader honesto merecía un lugar en el cielo junto a Dios, hombres como Ambrosio se preguntaban si siquiera existía algún «mercader honesto». Muchos afirmaban que sencillamente no se podía ser a la vez mercader y cristiano[109]. Durante la Alta Edad Media esto no constituyó un asunto urgente, sobre todo teniendo en cuenta que una parte tan grande del comercio estaba en manos de extranjeros. Los problemas conceptuales, sin embargo, nunca se resolvieron. ¿Qué significaba que uno sólo podía prestar con intereses «a extraños»? ¿Se trataba sólo de la usura o era el comercio un equivalente de la usura o era el comercio un equivalente de la guerra?

* * *

Probablemente la manera más notable, y a menudo catastrófica, en que este problema se presentó durante la Alta Edad Media fue en las relaciones entre cristianos y judíos. Desde la época de Nehemías, la actitud de los judíos con respecto a los préstamos había cambiado. En época de Augusto, el rabino Hilel había convertido de facto el año sabático en papel mojado, al permitir a ambas partes colocar una cláusula adicional en sus contratos, acordando que no se aplicaría. Aunque tanto la Torah como el Talmud se oponían a los préstamos con interés, se hacían excepciones al tratar con gentiles (sobre todo dado que, a lo largo de los siglos XI y XII, se impidió a los judíos europeos dedicarse a casi cualquier otro tipo de trabajo)[110]. Esto, a su vez, hizo muy difícil contener esta práctica, como da fe un chiste que circulaba por los guetos para justificar la usura a judíos. Se dice que consistía en recitar Deuteronomio 23:20 entono de interrogación, para que significara exactamente lo opuesto a su sentido evidente: «Al extraño le cobrarás intereses, pero ¿a tu hermano no le harás préstamo con intereses?»[111].

Por parte de los cristianos, en 1140 la «excepción de San Ambrosio» se abrió paso hasta el *Decreto* Graciano, que se consideró el canon legal definitivo. En aquella época, la vida económica estaba en gran medida bajo jurisdicción de la

Iglesia. Aunque esto parecería dejar a los judíos a salvo fuera del sistema, en realidad el asunto era más complicado. Para empezar, aunque tanto judíos como cristianos ocasionalmente recurrían a la Excepción, la opinión prevalente era que sólo se aplicaba a los sarracenos o a aquellos con los que la cristiandad estaba en guerra. Al fin y al cabo, judíos y cristianos vivían en las mismas ciudades y aldeas. Si se concedía que judíos y cristianos tenían derecho a prestarse mutuamente con intereses, sería como dar por válido que también tenían derecho a matarse[112]. Y nadie quería realmente aceptar eso. Por otra parte, las relaciones entre cristianos y judíos a menudo parecían deslizarse peligrosamente hacia ese desafortunado ideal, aunque obviamente los asesinatos (además de la mera agresión económica) procedían siempre de un solo bando.

En gran parte esto se debía a la costumbre, por parte de los príncipes cristianos, de explotar el que los judíos quedasen ligeramente fuera del sistema. Muchos impulsaban a los judíos a operar como prestamistas, bajo su protección, simplemente porque sabían que podían retirarles la protección cuando quisieran. Los reyes de Inglaterra eran notables a este respecto. Insistían en excluir a los judíos de los gremios de artesanos y comerciantes, pero les otorgaban el derecho a cargar excéntricos tipos de interés, respaldando los préstamos con todo el peso de la ley[113]. En la Inglaterra medieval se encarcelaba regularmente a los deudores hasta que sus familias conseguían un arreglo con el acreedor[114]. Y sin embargo, lo mismo les ocurría a los propios judíos. En 1210, por ejemplo, el rey Juan[*] ordenó una talla, o recaudación impositiva de urgencia, para costear sus guerras en Francia e Irlanda. Según un cronista de la época, «se capturó, encarceló y torturó gravemente a todos los judíos de Inglaterra, de ambos sexos, a fin de que el rey hiciera su voluntad con su dinero». La mayoría de aquellos a los que se torturó ofrecían todo lo que tenían y más, pero en aquella ocasión, un rico mercader, un tal Abraham de Bristol, que, por voluntad del rey, le debía diez mil marcos de plata (una suma equivalente a una sexta parte de las ganancias anuales de Abraham) se hizo famoso por resistirse. El rey ordenó, por tanto, que se le arrancase un molar cada día hasta que pagara. Tras habérsele extraído siete, Abraham finalmente cedió[115].

El sucesor de Juan, Enrique III, tenía el hábito de entregar víctimas judías a su hermano, conde de Cornwall, para que, en palabras de otro cronista, «aquellos a los que un hermano había despellejado, el otro hermano los pudiera destripar»[116]. Creo que es importante tener en mente estas historias de extracción de dientes, piel e intestinos a la hora de pensar en el imaginario Mercader de Venecia de Shakespeare, exigiendo su «libra de carne»[117]. Parece haber sido un cierto sentimiento de culpabilidad debido a que los judíos nunca atacaran a los cristianos, pero dirigido en sentido contrario.

El terror infligido por los reyes contenía un especial elemento identificativo: las persecuciones y apropiaciones eran una extensión de la lógica según la cual los

reyes trataban, de facto, las deudas que tenían con los judíos como deudas contraídas con ellos mismos, creando incluso una rama del Tesoro (el *Exchequer of the Jews* o «Hacienda de los Judíos») para hacerse cargo de ellas[118]. Esto corroboraba, evidentemente, la visión popular en Inglaterra de sus reyes como un grupo de voraces invasores normandos. Pero también dio a los reyes la oportunidad de jugar periódicamente la baza del populismo, menospreciando y humillando a sus financieros judíos, haciendo la manga ancha ante (o incluso impulsando) pogromos por parte de aldeanos que preferían interpretar literalmente la Excepción de San Ambrosio, y tratar a los prestamistas como enemigos de Cristo a los que se podía matar a sangre fría. Hubo masacres especialmente sangrientas enNorwich, en 1144, y enBlois, Francia, en 1171. No pasó mucho tiempo antes de que, en palabras de Norman Cohn, «la que había sido una floreciente cultura judía se convirtiera en una aterrorizada sociedad en perpetua guerra contra la sociedad mayor que la rodeaba»[119].

Conviene no exagerar el papel de los judíos en el préstamo de dinero. La mayoría de los judíos no tenían nada que ver con el negocio, y los que lo hacían no tenían sino un pequeño papel, realizando préstamos menores de cereal o tela a cambio de una devolución en especie. Otros ni siquiera eran realmente judíos. Ya en la década de 1190 los predicadores se quejaban de los señores que trabajaban en connivencia con prestamistas cristianos asegurando que eran «nuestros judíos», y que, por tanto, estaban bajo su protección[120]. Hacia la década de 1100 la mayoría de los prestamistas judíos habían quedado desplazados por lombardos (del norte de Italia) y *cahorsins*[*] (de la ciudad francesa de Cahors) que se establecieron por toda Europa Occidental convirtiéndose en notables usureros rurales[121].

El surgimiento de la usura rural era, en sí mismo, signo de un creciente campesinado libre (no habría tenido sentido hacer préstamos a siervos, pues carecían de todo posible aval). Acompañó al surgimiento de la agricultura comercial, de los gremios de artesanos urbanos y de la «revolución comercial» de la Alta Edad Media, todo lo cual, en conjunto, había llevado a Europa, finalmente, a un nivel de actividad económica comparable al que hacía mucho se consideraba normal en otras partes del mundo. Pronto hubo una considerable presión popular sobre la Iglesia para que hiciera algo acerca de este problema, y al principio intentó apretar las tuercas. Se taponaron sistemáticamente los vacíos legales existentes en cuanto a la usura, especialmente el empleo de hipotecas. Estas últimas habían comenzado como una solución: como en el islam medieval, quienes estaban decididos a esquivar la ley podían simplemente presentar el dinero, asegurar que iban a comprar la casa o campos del deudor y luego «alquilársela» nuevamente hasta que éste devolviera el monto inicial. En el caso de la hipoteca, la casa ni siquiera se compraba, sino que se presentaba como aval, pero toda ganancia proveniente de la misma engrosaba el bolsillo del acreedor. En el siglo XI se convirtió en el truco preferido por los

monasterios. En 1148 se declaró ilegal: por tanto, toda ganancia debería restarse del monto principal. De igual manera, en 1187 se prohibió a los mercaderes cobrar precios más altos si se les compraba a crédito: la Iglesia iba, pues, mucho más lejos de lo que ninguna escuela legal islámica había ido jamás. En 1179 se declaró la usura un pecado mortal, y a los usureros se los excomulgó y se les negó entierro cristiano[122]. No pasó mucho tiempo antes de que nuevas órdenes itinerantes de frailes mendicantes, como los franciscanos y los dominicos, organizaran campañas, predicando de ciudad en ciudad, amenazando a los prestamistas con la pérdida de su alma inmortal si no hacían acto de restitución a sus víctimas.

Todo esto tenía su eco en sesudos debates intelectuales en las recién fundadas universidades, no tanto en torno a si la usura era pecaminosa e ilegal, sino en torno a por qué. Algunos defendían que se trataba del robo de posesiones ajenas; otros, que constituía un robo de tiempo, cobrando a otros por algo que sólo pertenecía a Dios. Había quien sostenía que encarnaba el pecado capital de la Pereza, pues, como los confucianistas, los pensadores católicos sostenían que las ganancias de un mercader sólo podían justificarse como pago por su labor (por ejemplo, transportando bienes allá donde se los necesitaba) mientras que el interés se acumulaba incluso si el prestamista no hacía nada. Pronto el redescubrimiento de Aristóteles, que regresó en traducción árabe, y la influencia de fuentes islámicas como Al-Ghazali y Avicena añadieron nuevos argumentos: que tratar el dinero como un fin en sí mismo era un desafío a su propósito original; que cargar intereses era antinatural, pues era tratar al mero metal como si fuera un ser vivo capaz de dar frutos o tener hijos[123].

Pero como pronto las autoridades eclesiásticas descubrieron, cuando uno comienza algo así, es difícil detenerlo a tiempo. Pronto aparecieron por todas partes nuevos movimientos religiosos, muchos de los cuales tomaron la misma dirección que tantos otros en la Antigüedad, no sólo planteando un desafío al comercio, sino cuestionando la mismísima legitimidad de la propiedad privada. Se consideró herejías a la mayoría y se los suprimió violentamente, pero las propias órdenes mendicantes tomaron muchos de sus argumentos. Hacia el siglo XIII, el gran debate se producía entre los franciscanos y los dominicos en cuanto a la «pobreza apostólica»: en esencia, si el cristianismo podía conciliarse con cualquier tipo de propiedad.

Al mismo tiempo, la recuperación del derecho romano (que, como ya hemos visto, partía de la asunción de la propiedad privada absoluta) puso nuevas armas intelectuales en las manos de quienes deseaban sostener que, al menos en el caso de los préstamos comerciales, las leyes contra la usura debían relajarse. En este caso, el gran descubrimiento fue la noción de *interesse*, que es de donde procede nuestra palabra «interés»: una compensación por las pérdidas causadas por la tardanza en el pago[124]. Pronto el argumento que se sostenía era que si un mercader otorgaba un préstamo comercial, incluso por un periodo mínimo de tiempo (un mes, pongamos por caso), no era usura, por su parte, cargar un porcentaje por cada mes a partir de

aquél, puesto que se trataba de una penalización, y no del alquiler de una suma de dinero, y se justificaba como compensación por las ganancias que *habría* tenido si hubiera colocado ese dinero en alguna inversión provechosa, como se esperaba naturalmente de todo mercader[125].

* * *

El lector debe estar preguntándose cómo pudo ser posible que las leyes sobre usura se movieran en direcciones opuestas de manera simultánea. La respuesta más plausible es que, políticamente, la situación en Europa Occidental era notablemente caótica. La mayoría de los reyes eran débiles; sus posesiones, divididas e inciertas; el continente era un rompecabezas de baronías, principados, comunas urbanas, heredades y posesiones eclesiásticas. Las jurisdicciones se renegociaban constantemente, por lo general mediante guerras. El capitalismo mercantil que se estilaba hacía ya mucho en los Estados musulmanes del Occidente Cercano sólo consiguió establecerse (muy tarde, en comparación con el resto del mundo medieval) cuando capitalistas mercaderes consiguieron asegurar una base política en los Estados independientes del norte de Italia (especialmente Venecia, Florencia, Génova y Milán) seguidas por las ciudades alemanas de la Liga Hanseática[126]. Los banqueros italianos consiguieron librarse de la amenaza de expropiación tomando ellos mismos los gobiernos, y, al hacerlo, pudieron adquirir sus propios sistemas judiciales (capaces de obligar el cumplimiento de contratos) e, incluso más importante, sus propios ejércitos[127].

Lo que salta a la vista, en comparación con el mundo musulmán, son estas relaciones entre finanzas, comercio y violencia. Mientras que los pensadores persas y árabes asumían que los mercados surgían como extensión de la cooperación mutua, los cristianos nunca superaron del todo la sospecha de que el comercio era en realidad una extensión de la usura, una forma de fraude sólo realmente legítima cuando se dirigía contra los enemigos mortales. La deuda era, en efecto, pecado, para ambas partes de la transacción. La competición era esencial a la naturaleza del mercado, pero era (habitualmente) una guerra no violenta. Hay una razón por la que, como ya he señalado, las palabras que definen «intercambio» en casi todos los idiomas europeos proceden de términos para «estafar», «embaucar» y «engañar». Había quienes desdeñaban el comercio por esta razón. Otros lo abrazaron. Pocos hubieran negado que la conexión existiera.

Sólo es necesario examinar cómo se adoptaron los instrumentos de crédito islámicos (o, ya puestos, el ideal del aventurero comerciante islámico) para darse cuenta de cuán íntima era esta conexión.

Se dice a menudo que los pioneros del sistema bancario moderno fueron los miembros de la Orden Militar de los Caballeros del Templo de Salomón,

comúnmente llamados caballeros templarios. Orden de monjes guerreros, jugó un papel clave en la financiación de las cruzadas. A través de los templarios, un señor del sur de Francia podía suscribir un préstamo hipotecario sobre una de sus posesiones y recibir a cambio un «efecto bancario» (una letra de cambio, basada en los *suftaja* musulmanes, pero escrito en un código secreto) que podía redimir por dinero procedente del Temple en Jerusalén. En otras palabras, los cristianos parecen haber adoptado las técnicas financieras islámicas para financiar ataques contra el islam.

Los templarios existieron desde 1118 hasta 1307, pero finalmente corrieron la misma suerte que tantas minorías comerciantes medievales: el rey Felipe IV tremendamente endeudado con la Orden, se revolvió contra los templarios, acusándolos de crímenes inenarrables; se torturó y finalmente mató a sus líderes, y se expropiaron sus riquezas[128]. Gran parte del problema es que carecían de una base poderosa. Las casas bancarias italianas, como los Bardi, Peruzzi o Médici tuvieron mucha mejor suerte. A lo largo de la historia bancaria, los italianos son famosos por sus complejos sistemas de accionariado y por ser pioneros en el empleo de letras de cambio al estilo islámico[129]. Al principio eran instrumentos muy sencillos: básicamente, una forma de intercambio de dinero a larga distancia. Un mercader podía ingresar una cierta cantidad en florines a un banquero en Italia y recibir una letra garantizada por notario con el registro del equivalente en la unidad monetaria internacional (los *deniers* carolingios) pagaderos al cabo de, digamos, dos o tres meses, y una vez cumplida la fecha, él o su agente podían hacerla efectiva, en la moneda local, en las ferias de la Champaña francesa, que eran a la vez los grandes distribuidores de mercancías y las grandes cámaras de compensación de la Alta Edad Media europea. Pero pronto se convirtieron en una plétora de nuevas y creativas formas, sobre todo, de navegar por (o incluso obtener ganancias de) la complicadísima situación monetaria europea[130].

La mayor parte del capital para estas empresas bancarias procedía del comercio mediterráneo de especias del océano índico y de lujos orientales. Pero, a diferencia del océano índico, el mar Mediterráneo era una constante zona de guerra. Las galeras venecianas hacían a la vez de barcos mercantes y de navios de guerra, repletas de cañones y soldados, y las diferencias entre comercio, cruzada y piratería dependían del equilibrio de fuerzas en un momento determinado[131]. Lo mismo ocurría en tierra firme: allá donde los imperios asiáticos tendían a separar las esferas de guerreros y mercaderes, en Europa tendían a solaparse:

> Por toda Europa Central, de la Toscana a Flandes, desde Brabante a Livonia, los mercaderes no sólo suministraban guerreros (como hacían por toda Europa) sino que ocupaban gobiernos que declaraban guerras, y, a veces, incluso se vestían la coraza e iban a la guerra ellos mismos. Es una

> larga lista la de estos lugares: no sólo Florencia, Milán, Venecia y Génova, sino también Augsburgo, Núremberg, Estrasburgo y Zúrich. No sólo Lübeck, Hamburgo, Bremen y Gdansk, sino también Brujas, Gante, Leiden y Colonia. Algunas (vienen a la memoria Florencia, Núremberg, Siena, Berna y Ulm) construyeron notables Estados con sus territorios[132].

Los venecianos sólo fueron los más famosos al respecto. A lo largo del siglo XI crearon un auténtico imperio mercantil, capturando islas como Creta y Chipre y estableciendo plantaciones de azúcar que eventualmente (y anticipándose a un patrón que sería muy conocido en el Nuevo Mundo) trabajarían sobre todo esclavos africanos[133]. Pronto Génova siguió su estela; una de sus operaciones más lucrativas era atacar y comerciar a lo largo de la costa del mar Negro para adquirir esclavos que posteriormente vender a los mamelucos egipcios o para que trabajasen minas alquiladas a los turcos[134]. La república genovesa fue también la inventora de una manera única de financiar la guerra, que podía denominarse guerra por suscripción, por la que quienes planeaban expediciones vendían participaciones a inversores a cambio de derechos a una parte en el reparto del botín. Eran precisamente estas mismas galeras, con los mismos «mercaderes aventureros», las que eventualmente atravesaban las Columnas de Hércules para bordear la costa atlántica hasta las ferias de Flandes o de la Champaña, con cargamentos de nuez moscada o cayena, sedas y artículos de lana… junto a las inevitables letras de cambio[135].

* * *

Sería instructivo, creo, pararnos un momento a pensar en este término, «mercader aventurero». Originalmente sólo definía a un mercader que operaba fuera de su propio país. Fue hacia esta misma época, sin embargo, durante el auge de las ferias de la Champaña y de los imperios mercantiles italianos, entre 1160 y 1172, que la palabra «aventura» comenzó a tomar su significado contemporáneo. La persona responsable de ello fue el poeta francés Chrétien de Troyes, autor de los famosos romances artúricos y, sobre todo, conocido por ser el primero en contar la historia de sir Percival y el Santo Grial. Las novelas eran un nuevo tipo de literatura que presentaban un nuevo tipo de héroe, el «caballero andante», un guerrero que erraba por el mundo en busca, precisamente, de «aventuras»… en el sentido contemporáneo de la palabra: peligrosos desafíos, amor, fama y fortuna. Pronto las historias de aventuras caballerescas se hicieron tremendamente populares, a Chrétien le siguieron innumerables imitadores, y los protagonistas de las historias (Arturo y Genoveva, Lancelot, Gawain, Percival y demás) fueron conocidos para todo el mundo, como aún lo son[*]. El ideal cortesano del caballero galante, de la búsqueda, las justas, el romance y la aventura están en una posición central en nuestra idea de

la Edad Media[136].

Lo más curioso es que no guarda la menor relación con la realidad. Nunca existió nada ni remotamente parecido a un «caballero andante». «Caballero» había sido, originalmente, un término para designar a los guerreros por cuenta propia, escogidos entre los más jóvenes o, a menudo, entre los bastardos de la baja nobleza. Excluidos de la herencia, muchos se vieron forzados a unirse en busca de una mejor fortuna. Muchos se convirtieron en poco más que bandas de merodeadores y ladrones, en su eterna búsqueda de riquezas: precisamente el tipo de personaje que hacía tan peligrosa la vida de los mercaderes. Hubo un esfuerzo coordinado, que culminó en el siglo xn, para poner a este peligroso segmento de la población bajo el control de las autoridades civiles: no sólo el código de caballería, sino también los torneos, las justas… no eran sino maneras de mantenerlos alejados de los problemas, en parte enfrentándolos entre sí y en parte convirtiendo toda su existencia en una especie de estilizado ritual[137]. El ideal del caballero solitario errabundo, en busca de alguna aventura galante, parece sin embargo haber surgido de la nada.

Esto es importante, porque se encuentra en el mismo centro de nuestra imagen de la Edad Media… y la explicación, creo, es reveladora. Hemos de recordar que hacia esta época los mercaderes habían comenzado a adquirir un poder social e incluso político sin precedentes, pero que, en dramático contraste con el islam, en que una figura como Simbad (el exitoso mercader aventurero) podía servir de ejemplo ficticio de la vida ejemplar, a los mercaderes, a diferencia de los guerreros, nunca se los vio como ejemplos de nada.

No puede ser coincidencia que Chrétien viviera en la ciudad de Troyes, situada en el mismo corazón de las ferias de Champaña, que se habían convertido, a su vez, en el polo comercial de Europa Occidental[138]. Aunque parece haberse basado, para su visión de Camelot, en la elaborada vida cortesana que había bajo su mecenas, Enrique el Liberal (1151-1182), conde de Champaña, y de su mujer María, hija de Leonor de Aquitania, la verdadera corte estaba atendida, principalmente, por *commergants* de extracción humilde, que servían de hombres de armas[*] en las ferias, dejando a la mayoría de los verdaderos caballeros el papel de público, guardias o (en los torneos) de artistas.

Esto no significa que los torneos no se convirtieran en un foco económico por derecho propio, según una medievalista de principios del siglo XX, Amy Kelly:

> El biógrafo de Guillaume le Maréchal nos da una idea de cómo se entretenía esta multitud de cortesanos viajeros en los campos de justas de la Europa Occidental. A los torneos, que se daban en una activa temporada, a razón de dos al mes desde Pentecostés hasta San Juan, acudían los jóvenes, a veces hasta tres mil, tomando posesión de la ciudad más cercana. Allá acudían también vendedores de caballos de Lombardía y España, de Bretaña

> y de los Países Bajos, así como armeros, pasamaneros para hombre y caballo, usureros, mimos y cuentacuentos, acróbatas, nigromantes y otros caballeros de las lizas, de los campos y de los caminos. Artistas de todo tipo hallaban liberal mecenazgo… Había banquetes en las mejores habitaciones y en las herrerías las foijas silbaban toda la noche. Conforme progresaban las apuestas y los dados volaban tenían lugar incidentes violentos y desagradables: un cráneo partido, un ojo saltado… Para animar a sus campeones en la justa llegaban damas de preclaro nombre y otras sin nombre alguno.
>
> Los peligros, el concurso, los premios, atraían a los hombres al campo del honor. Lo que se jugaba era magnífico, pues el vencedor se quedaba con su premio (el vencido y su caballo) a la espera de rescate. Y más valía que se pagaran estos rescates, o la víctima caía en manos de usureros y tenía que entregar a sus hombres, y, en casos extremos, entregarse a sí mismo, como rehenes. Se hacían y perdían fortunas a punta de lanza, y muchos hijos no conseguían cabalgar de regreso junto a sus madres[139].

Así pues, los mercaderes no sólo suministraban los materiales que hacían posibles las ferias: dado que los caballeros vencidos debían técnicamente su vida a los vencedores, los mercaderes, como prestamistas, acababan haciendo buenos negocios mediante la liquidación de sus bienes. Por otra parte, un caballero podía pedir grandes sumas en préstamo para equiparse magníficamente, con la esperanza de impresionar a alguna bella dama (de bella dote) con sus victorias; y otros, para tomar parte en las continuas apuestas y prostitución que siempre rodeaban tales eventos. Los perdedores acababan teniendo que vender sus armaduras y caballos, con lo que existía el riesgo de que volvieran a convertirse en salteadores de caminos, o se fomentaran pogromos (si sus acreedores eran judíos) o, si poseían tierras, endureciesen sus exigencias hacia aquellos desafortunados que vivían en ellas.

Otros se dedicaban a la guerra, que por sí misma tendía a crear nuevos mercados[140]. En uno de los más dramáticos de este tipo de incidentes, en noviembre de 1199, un gran número de caballeros de un torneo en el castillo de Écry, en la Champaña, patrocinado por el hijo de Enrique, Teobaldo, se vieron presas de una gran pasión religiosa, abandonaron los juegos e hicieron voto de retomar Tierra Santa. El ejército cruzado procedió a alquilar la flota veneciana para el transporte, a cambio de un 50 por ciento de las ganancias resultantes. Al final, en lugar de encaminarse a Tierra Santa, acabaron saqueando la mucho más rica y cristiana (ortodoxa) ciudad de Constantinopla tras un asedio largo y sangriento. Se entronizó a un conde flamenco llamado Balduino como «Emperador Latino de Constantinopla», pero intentar gobernar una ciudad que había sido en gran parte destruida y saqueada

de cualquier objeto de valor hizo que pronto él y sus barones se vieran en grandes apuros financieros. En una versión a escala gigante de lo que ocurría en tantos torneos, acabaron arrancando el metal de los tejados y subastando reliquias sagradas para devolver el dinero a sus acreedores venecianos. Hacia 1259, medio siglo después de la llegada de los cruzados, Balduino II, conocido como El último emperador latino de Constantinopla, y sobrino del susodicho, se había hundido a tal punto que hubo de suscribir una hipoteca sobre su propio hijo, que hubo de ser llevado de vuelta a Venecia como aval[141].

En realidad nada de todo esto contesta realmente la pregunta: ¿de dónde procede, pues, esta imagen del solitario caballero andante, errando por los bosques de una mítica Albión, desafiando a rivales, enfrentándose a ogros, hadas, hechiceros y misteriosas bestias? La respuesta debería ser ya evidente. En realidad, se trata tan sólo de una imagen sublimada y romántica de los propios mercaderes viajeros: hombres que, al fin y al cabo, sí se embarcaban en solitarios viajes a través de páramos y bosques, y cuyo resultado era de todo menos seguro[142].

¿Y qué hay del Grial, ese misterioso objeto que todo caballero errante, en definitiva, buscaba? Por extraño que parezca, Richard Wagner, compositor de la ópera *Parsifal*, fue el primero en sugerir que el Grial era un símbolo inspirado por las nuevas formas de finanzas[143]. Mientras que los antiguos héroes épicos buscaban y luchaban por pilas de oro y plata auténticos (el oro de los Nibelungos) estos nuevos héroes, sin embargo, nacidos con la nueva economía, persiguen tan sólo formas abstractas de valor. Nadie, al fin y al cabo, sabía exactamente qué era el Grial. Incluso las historias épicas se contradicen: a veces era una fuente; otras, un cáliz; otras, una piedra preciosa. Wolfram von Eschenbach lo imaginó como una joya desprendida del yelmo de Lucifer en una batalla en los albores del tiempo. En cierta manera no importa. Lo importante es que es invisible, intangible, pero al mismo tiempo de valor infinito, inagotable, que lo contiene todo, capaz de hacer que un páramo desolado florezca, de alimentar al mundo, de proporcionar sustento espiritual y de curar cuerpos heridos. Marc Shell incluso sugirió que la mejor manera de concebirlo era como un cheque en blanco: la abstracción financiera definitiva[144].

Así pues, ¿qué fue la Edad Media?

Cada uno de nosotros es como una tésera de otro, el resultado de una bisección, cortados como un lenguado, dos en lugar de uno; y cada uno de nosotros está constantemente buscando su tésera correspondiente[*].

Platón, *El banquete*

En una cosa se equivocaba Wagner: la introducción de la abstracción financiera no era un signo de que Europa abandonara la Edad Media, sino de que, finalmente, con retraso, entraba en ella.

Wagner no tiene la culpa en este caso. Casi todo el mundo se equivoca, porque las instituciones e ideas más características de la Edad Media llegaron tan tarde a Europa que tendemos a tomarlas por los primeros signos de modernidad. Ya hemos visto esto con las letras de cambio, que se empleaban en Oriente ya entre los años 700 y 800, pero que llegaron a Europa siglos más tarde. La universidad independiente (quizá la institución medieval por excelencia) es otro caso similar. Nalanda se fundó en 427, y hubo instituciones independientes de enseñanza superior por toda China y Oriente Medio (de El Cairo a Constantinopla) siglos antes de que se crearan instituciones semejantes en Oxford, París y Bolonia.

Si la Era Axial fue la era del materialismo, la Edad Media fue, ante todo, la era de la trascendencia. El derrumbe de los antiguos imperios no llevó, en su mayor parte, al surgimiento de otros nuevos[145]. En lugar de ello, movimientos religiosos otrora subversivos acabaron catapultados a la posición de instituciones dominantes. La esclavitud entró en declive o desapareció, al igual que el nivel general de violencia. Conforme el comercio volvió a despegar, también lo hizo el ritmo de innovaciones tecnológicas; la paz más duradera trajo mayores posibilidades no tan sólo para el movimiento de especias y sedas, sino también de gente e ideas. El hecho de que los monjes de la China medieval pudieran dedicarse a traducir antiguos tratados en sánscrito, o que los estudiantes de las *madrasas* de la Indonesia medieval pudieran debatir acerca de términos legales en árabe da fe del profundo cosmopolitismo de la época.

Nuestra imagen de la Edad Media como una «época de fe» (y, por tanto, de obediencia ciega a la autoridad) es un legado de la Ilustración francesa. Sólo tiene sentido si se piensa en la Edad Media como algo que sólo se dio en Europa. El Lejano Occidente no sólo era un lugar inusualmente violento para los estándares del mundo, sino que la Iglesia católica era extraordinariamente intolerante. Es difícil encontrar muchos paralelismos medievales chinos, indios o islámicos, por ejemplo, para la «quema de brujas» o las masacres contra herejes. Más típico era el patrón que predominaba en China en ciertos periodos de su historia, en que era perfectamente aceptable que un estudioso se interesara por el taoísmo en su juventud, se hiciera confucianista en su edad adulta y se convirtiera al budismo al jubilarse. Si hay algo esencial al pensamiento medieval, no es la obediencia ciega a la autoridad,

sino la tenaz insistencia en que los valores que rigen nuestra vida cotidiana (especialmente en la corte y el mercado) son confusos, erróneos, ilusorios o perversos. La verdad se encuentra en otro lugar, en un dominio que no se puede percibir directamente sino al que hay que aproximarse a través del estudio o la contemplación. Pero, a su vez, esto convirtió las facultades de la contemplación, y toda la cuestión del conocimiento, en un problema infinito. Pongamos por ejemplo la gran paradoja, debatida por filósofos musulmanes, judíos y cristianos: ¿qué significa decir, a la vez, que sólo podemos conocer a Dios mediante las facultades de la Razón, pero que esa misma Razón procede de Dios? Los filósofos chinos luchaban contra paradojas similares cuando se preguntaban «¿leemos los clásicos, o los clásicos nos leen?». Casi todos los grandes debates intelectuales de la época giraban en torno a esta cuestión, de una u otra manera. ¿Crea nuestra mente el mundo o el mundo crea nuestra mente?

Podemos ver las mismas tensiones en las teorías monetarias predominantes. Aristóteles había declarado que el oro y la plata no tenían ningún valor por sí mismos, y que el dinero, por tanto, era tan sólo una convención social, inventada por las comunidades humanas para facilitar el intercambio. Dado que había «aparecido por acuerdo, por tanto está en nuestro poder cambiarlo o dejarlo sin valor» si eso es lo que todos decidimos que queremos hacer[146]. Esta posición obtuvo poco agarre en el entorno intelectual materialista de la Era Axial, pero hacia finales de la Edad Media era la postura aceptada. Al-Ghazali estuvo entre los primeros en adoptarla. A su manera la llevó incluso más lejos, al asegurar que el hecho de que una moneda de oro no tenga ningún valor intrínseco *es, en sí*, la base de su valor como dinero, dado que esa misma carencia de valor intrínseco le permite «gobernar», es decir, medir y regular el valor de las demás cosas. Pero al mismo tiempo Al-Ghazali negó que el dinero fuese una convención social. Nos lo había dado Dios[147].

* * *

Al-Ghazali era un místico, y políticamente un conservador, de modo que se lo puede acusar de, al final, haber evitado las implicaciones más radicales de sus ideas. Pero también cabría preguntarse si en la Edad Media asegurar que el dinero era una convención social era una postura tan radical. Al fin y al cabo, cuando los pensadores chinos y cristianos insistían en que lo era, se trataba casi de una manera de decir que el dinero es lo que el rey o el emperador decidan que sea. En ese sentido, la postura de Al-Ghazali estaba en perfecta consonancia con la actitud islámica de proteger el mercado de interferencias políticas, al declarar que, en realidad, caía bajo la jurisdicción de las autoridades religiosas.

El que el dinero medieval tomara formas tan abstractas y virtuales (cheques, palos de conteo, papel moneda) implicaba que preguntas como ésta («¿qué quiere

decir que el dinero es un símbolo?») afectaban a la naturaleza fundamental de las cuestiones filosóficas de la época. En ningún lugar es esto tan cierto como en la propia palabra «símbolo». Hallamos aquí paralelismos tan extraordinarios que sólo se los puede calificar de sorprendentes.

Cuando Aristóteles sostuvo que las monedas son sólo convenciones sociales, empleó el término *symbolon*, del que procede nuestra palabra «símbolo». *Symbolon* era la palabra original para designar una tésera, un palo de conteo: un objeto que se parte por la mitad para indicar un acuerdo, o en el que se hace una marca y se rompe para registrar una deuda. De modo que nuestra palabra «símbolo» procede de objetos que se partían para registrar deudas contractuales de un tipo u otro. Eso ya es bastante sorprendente. Sin embargo, lo que es realmente notable es que la actual palabra china para decir símbolo, *fu* o *fu hao*, tiene exactamente el mismo origen[148].

Comencemos por la palabra griega *symbolon*. Dos amigos pueden crear una tésera durante una cena tomando cualquier objeto (un anillo, un astrágalo, una pieza de alfarería) y rompiéndolo por la mitad. En el futuro, cuando alguno de ellos necesite la ayuda del otro, puede presentar su mitad como recordatorio de su amistad. Los arqueólogos han encontrado cientos de pequeñas tablillas de amistad de este tipo, rotas, en Atenas, a menudo hechas de arcilla. Posteriormente se convirtieron en la manera de cerrar un contrato, tomando el lugar de los testigos[149]. La palabra se empleaba también para fichas de todo tipo: las que se daba a los jurados atenienses, que les permitía votar, o las que facilitaban la entrada al teatro. También se podía emplear refiriéndose a dinero, pero sólo si éste no tenía un valor intrínseco: monedas de bronce cuyo valor sólo se fijaba por convención local[150]. Utilizada para documentos escritos, *symbolon* podía ser un pasaporte, un contrato, una comisión o un recibo. Por extensión pasó a significar augurio, portento, síntoma o finalmente, en el sentido actual, símbolo.

El camino hasta este último significado parece haber tenido dos caras. Aristóteles dejó claro que un palo de conteo podía significar cualquier cosa: no importaba qué fuera el objeto, sólo importaba que hubiera una manera de partirlo por la mitad. Pasa exactamente lo mismo con el lenguaje: las palabras son sonidos que empleamos para referirnos a objetos o ideas, pero la relación es arbitraria: no hay ninguna razón en especial para que, por ejemplo, los angloparl antes escogieran *dog* («perro») para referirse a un animal y *god* («dios») para referirse a una deidad, en lugar de hacerlo al revés. La única razón es la convención social: un acuerdo entre todos los que hablan un lenguaje de que ese sonido se referirá a esa cosa. En este sentido, todas las palabras son fichas arbitrarias de acuerdo[151]. Lo mismo, por supuesto, es el dinero. Para Aristóteles, no sólo las despreciables monedas de bronce que acordamos en tratar como si valieran cierta cantidad, sino todo el dinero, incluso el oro, es tan sólo un *symbolon*, una tésera, una convención social[152].

Todo esto parecía ya de sentido común en el siglo XIII de Santo Tomás de Aquino, en que los gobernantes podían cambiar el valor de la moneda mediante un simple decreto. Aun así, las teorías simbólicas medievales procedían menos de Aristóteles que de las religiones mistéricas de la Antigüedad, en las que *symbolon* se refería a ciertas fórmulas crípticas o talismanes que sólo los iniciados podían comprender[153]. Así pasó a significar un objeto concreto, perceptible a los sentidos, que sólo se podía entender en referencia a alguna realidad oculta más allá del dominio de la experiencia sensorial[154].

El teórico del símbolo cuya obra füe más leída y respetada en la Edad Media fue un místico cristiano griego del siglo VI cuyo verdadero nombre se desconoce, pero que es conocido por su pseudónimo de Dionisio Areopagita[155]. Dionisio tomó la noción en este último sentido para enfrentarse al que iba a convertirse en el gran problema intelectual de la época: ¿cómo es posible que los humanos tengan conocimiento de Dios? ¿Cómo podemos nosotros, con nuestro entendimiento limitado a lo que del universo material pueden percibir nuestros sentidos, tener conocimiento de una cosa cuya naturaleza es completamente ajena a ese universo material, «esa infinidad más allá del ser», como él escribe, «esa unidad más allá de la inteligencia»[156]? Sería imposible de no ser porque Dios, al ser todopoderoso, puede hacer cualquier cosa, y por ello, así como pone su propio cuerpo en la Eucaristía, puede también revelarse a nuestras mentes a través de una ilimitada variedad de formas materiales. Curiosamente, Dionisio nos advierte de que no podemos comenzar a comprender cómo funcionan los símbolos hasta que no nos libremos de la noción de que las cosas divinas tienden a ser bellas. Las imágenes de ángeles celestiales y carruajes de fuego es probable que sólo nos confundan, dado que nos sentiremos tentados de imaginar que el Cielo será así, mientras que en realidad no podemos siquiera concebir cómo es el Cielo. En lugar de eso, los símbolos más eficaces son, como el *symbolon*, objetos cotidianos aparentemente escogidos al azar; a menudo cosas ridículas, feas, cuya propia incongruencia nos recuerda que no *son* Dios; que Dios «trasciende toda materialidad» incluso pese a que, en otro sentido, son Dios[157]. Pero la noción de que son, en cualquier sentido, fichas de un acuerdo entre iguales desaparece completamente. Los símbolos son dones, absolutos, libres, jerárquicos dones otorgados por un ser tan por encima de nosotros que toda idea de reciprocidad, deuda u obligación mutua es sencillamente inconcebible[158].

Comparemos el significado griego arriba mencionado con lo siguiente, procedente de un diccionario chino:

> FU. Acordar, coincidir. Cada una de las dos mitades de un palo de conteo.
>
> —Evidencia, prueba de identidad, credenciales.

—Cumplir una promesa, mantener una palabra dada.
—Reconciliarse.
—Acuerdo mutuo entre los dictámenes del Cielo y los asuntos humanos.
—Palo de conteo, cheque.
—Sello o estampa imperial.
—Garantía, comisión, credenciales.
—Como encajar las dos mitades de un palo de conteo, en total acuerdo.
—Símbolo, signo[159] (…).

La evolución es casi exactamente la misma. Como 1 os *symbola, fu* pueden ser palos de conteo, contratos, sellos oficiales, garantías, pasaportes o credenciales. Como promesas, pueden encarnar un acuerdo, una deuda contractual o incluso una relación de vasallaje feudal, pues un señor de menor rango, al acordar ser vasallo de otro, partiría un palo de conteo como si se tratase de pedir cereal o dinero. La característica común parece ser un contrato entre dos partes que comienzan como iguales, y en el que uno acuerda quedar subordinado. Posteriormente, conforme el Estado se vuelve más centralizado, oímos hablar de *fu* sobre todo en términos de órdenes entregadas a oficiales. El oficial se llevaría la mitad izquierda con él cuando lo apostaran en provincias, y cuando el emperador deseara enviar una orden de importancia, enviaría la mitad derecha con el mensajero para asegurarse de que el oficial supiera de que se trataba realmente de la voluntad imperial[160].

Ya hemos visto que el papel moneda parece haber evolucionado desde versiones en papel de estos mismos contratos de deudas, cortados por la mitad y reunidos. Para los académicos chinos, por supuesto, la aseveración de Aristóteles de que el dinero era simplemente una convención social no tenía nada de radical: lo asumían como evidente. El dinero era lo que el emperador ordenara que fuera. Aunque incluso en este caso había una ligera salvedad, como prueba la entrada arriba mencionada, pues *fu* podía referirse al «Acuerdo mutuo entre los dictámenes del Cielo y los asuntos humanos». Así como el emperador nombraba a los oficiales, un poder superior nombraba, en última instancia, al emperador, que sólo podía gobernar eficazmente si lo hacía de acuerdo a su mandato, que es la razón por la que los buenos augurios se llamaban *fu*: signos de que el Cielo aprobaba al gobernante, así como los desastres naturales eran signos de que se había desviado[161].

Aquí las ideas chinas se acercaban a las cristianas. Pero las concepciones chinas del cosmos tenían una diferencia crucial: al no haber énfasis alguno en un abismo que separara nuestro mundo del mundo superior, las relaciones contractuales con los dioses no quedaban de ningún modo excluidas. Esto fue especialmente cierto en el taoísmo medieval, en que se ordenaba a los monjes en una ceremonia llamada «romper el palo», en que se partía un papel que representaba un contrato con el Cielo[162]. Lo mismo pasaba con los talismanes mágicos, también llamados *fu*, que un

adepto podía recibir de su maestro. Se trataba literalmente de palos de conteo: el adepto se quedaba una mitad; se decía que la otra se la quedaban los dioses. Estos talismanes *fu* tomaban forma de diagramas, que, se decía, representaban una forma de escritura celestial, sólo comprensible para los dioses, que se comprometían a ayudar al portador, a menudo dándole el derecho a llamar ejércitos celestiales de protectores divinos con suya ayuda podía matar demonios, curar a los enfermos o conseguir todo tipo de poderes milagrosos. Pero también se podían convertir, como los *symbola* de Dionisio, en objetos de contemplación, gracias a los cuales la propia mente podía finalmente obtener algún tipo de conocimiento del mundo invisible que había más allá del nuestro[163].

Muchos de los símbolos visuales más poderosos que surgieron de la China medieval se remontan a este tipo de talismanes: el símbolo del río, o el mismo yin-yang que parece ser un desarrollo de aquél[164]. Con sólo ver un yin-yang es posible imaginar las mitades derecha e izquierda (a veces también llamadas «macho» y «hembra») de un palo de conteo.

* * *

Un palo de conteo elimina la necesidad de testigos: si las dos superficies encajan, todo el mundo sabe que el acuerdo entre ambas partes también existe. Es por esto por lo que Aristóteles lo veía como una metáfora perfecta de las palabras: la palabra A corresponde al concepto B porque hay el acuerdo tácito de que actuemos como si así fuera. Lo llamativo acerca de las téseras o palos de conteo es que, pese a comenzar como sencillas muestras de amistad y solidaridad, en casi todos los ejemplos posteriores lo que las dos partes acuerdan realmente es crear una relación de desigualdad: de deuda, de obligación, de subordinación a las órdenes de otro. Y esto es, a su vez, lo que permite emplear la metáfora para la relación entre el mundo material y aquel mundo más poderoso que acaba dándole sentido. Ambas partes son iguales. Sin embargo, lo que crean es la diferencia absoluta. De aquí que para un místico medieval cristiano, como para los magos chinos de la Edad Media, los símbolos pudieran ser literalmente fragmentos del Cielo, incluso si para el primero proporcionaban un lenguaje gracias al cual se podía adquirir cierto conocimiento de seres con los que no era posible interactuar, mientras que para los segundos proporcionaba una manera de interactuar, incluso de sellar acuerdos prácticos, con seres cuyo lenguaje no se podía comprender.

A cierto nivel, esto es tan sólo otra versión de los dilemas que surgen siempre que se intenta repensar el mundo en términos de deuda, ese especial acuerdo entre iguales por el cual dejan de ser iguales, hasta el momento en que vuelvan a ser iguales. Aun así, el problema cobró una especial fuerza en la Edad Media, en que la economía, por así decirlo, se espiritualizó. Conforme el oro y la plata migraban

hacia lugares sagrados, las transacciones cotidianas comenzaron a realizarse sobre todo mediante el crédito. De manera inevitable, los debates en torno a riqueza y mercados se convirtieron en discusiones acerca de deuda y moralidad, y éstos, en debates acerca de la naturaleza de nuestro lugar en el universo. Como ya hemos visto, las soluciones variaron de manera notable. Europa y la India vivieron un regreso a la jerarquía: la sociedad se convirtió en un orden jerárquico de sacerdotes, guerreros, mercaderes y granjeros (en la cristiandad, sólo de sacerdotes, guerreros y granjeros). Las deudas entre personas de uno y otro orden se vieron como amenazas, puesto que implicaban una potencial igualdad y a menudo llevaban a estallidos de violencia. En China, en cambio, el principio de deuda se convirtió en el principio que gobernaba el cosmos: deudas kármicas, deudas de leche, deudas contractuales entre seres humanos y poderes celestiales. Desde el punto de vista de las autoridades, todos ellos daban lugar a excesos, y potencialmente a vastas concentraciones de capital capaz de desequilibrar por completo el orden social. Era responsabilidad del gobierno intervenir constantemente para que los mercados funcionaran sin sobresaltos y de manera equitativa, evitando así nuevos estallidos de descontento popular. En el mundo del islam, en que los teólogos mantenían que Dios recreaba el Universo a cada instante, las fluctuaciones del mercado se veían como manifestación de la voluntad divina.

Lo sorprendente es que tanto la condena confucianista del mercader como la celebración islámica del mismo dieron al final el mismo resultado: sociedades prósperas con mercados florecientes, pero en las que nunca se dieron juntos los elementos para que se crearan los grandes bancos mercantiles y firmas industriales característicos del capitalismo moderno. Es especialmente sorprendente en el caso del islam. Ciertamente el mundo islámico dio figuras que sería difícil describir de otra manera que como «capitalistas». Se llamaba *sahib al-mal* («propietarios de capital») a los mercaderes a gran escala, y los académicos de derecho hablaban libremente de la creación y expansión de fondos de capital. En el momento de máximo esplendor del Califato, algunos de estos mercaderes estaban en posesión de millones de dinares y buscaban inversiones de provecho. ¿Por qué no surgió nada parecido al capitalismo moderno? Subrayaría dos factores. En primer lugar, los mercaderes islámicos parecen haberse tomado muy en serio la ideología del libre mercado. El mercado no quedaba bajo supervisión directa del gobierno; los contratos se cerraban entre individuos (de manera ideal, «con un apretón de manos y una mirada al cielo») y, por tanto, honor y crédito se hicieron indistinguibles uno del otro. Es inevitable: no puede haber competencia a degüello allá donde no hay nadie para impedir que unos y otros se degüellen literalmente. En segundo lugar, el islam se tomó muy en serio el principio, posteriormente elevado a los altares por la teoría económica clásica, pero muy poco asumido en la práctica, de que la ganancia es la recompensa por el riesgo. Asumían que las empresas mercantiles eran, literalmente,

aventuras, en las que los mercaderes se exponían a los peligros de las tormentas y naufragios, nómadas violentos, selvas, estepas y desiertos, exóticas e impredecibles costumbres extranjeras y gobiernos arbitrarios. Todo mecanismo financiero diseñado para evitar estos riesgos se consideraba impío. Se trataba de una de las objeciones que ponían a la usura: si alguien pide un tipo de interés fijo, la ganancia queda garantizada. De igual manera, se esperaba que quienes invertían en participaciones también participaran de los riesgos. Esto excluía la mayor parte de las formas de finanzas y seguros que más tarde se desarrollarían en Europa[165].

A este respecto, los monasterios budistas de la China medieval representan exactamente lo opuesto: los Tesoros Inagotables eran inagotables porque, al estar continuamente prestando dinero con intereses, y no tocar su capital para nada más, podían garantizar inversiones libres de riesgos. De eso se trataba. Al hacerlo, el budismo, a diferencia del islam, produjo algo muy similar a lo que hoy en día llamamos «corporaciones»: entidades que, gracias a una encantadora ficción legal, nos imaginamos como personas, pero inmortales, que no han de pasar por las incomodidades humanas del matrimonio, la reproducción, la enfermedad y la muerte. Por decirlo en términos medievales, se parecen mucho a ángeles.

Nuestra concepción legal de corporación es en gran parte producto de la Edad Media europea. La idea legal de la corporación como «persona jurídica» *{persona ficta*, «persona ficticia») una persona que, en palabras de Maitland, el gran historiador del derecho británico, «es inmortal, pleitea y le ponen pleitos, posee tierras, posee un sello propio, establece regulaciones para las personas naturales de las que está compuesta»[166], fue fundada por ley canónica por el papa Inocencio IV en 1250, y una de las primeras entidades a las que se aplicó fue a los monasterios, como también a universidades, iglesias, municipalidades y gremios[167].

La idea de la corporación como ser angélico no es mía, por cierto. La he tomado prestada del gran medievalista Ernst Kantorowicz, quien señaló que todo esto ocurría al mismo tiempo que Santo Tomás de Aquino desarrollaba la noción de que los ángeles eran, en realidad, la personificación de las ideas platónicas[168]. «Según las enseñanzas de Aquino», escribe, «cada ángel representaba una especie»:

> Poco sorprende, por lo tanto, que los colectivos personificados de juristas que eran, jurídicamente, una especie inmortal, exhibieran todas las características también atribuibles a los ángeles (…). Los propios juristas reconocían que había similitudes entre sus abstracciones y los seres angélicos. Al respecto se puede decir que el mundo del pensamiento legal y político de la Baja Edad Media comenzó a verse poblado por cuerpos angélicos inmateriales de todo tipo: eran invisibles, carentes de edad, sempiternos, inmortales e incluso a veces ubicuos; y estaban dotados de un *corpus intellectuale o mysticum* (un cuerpo espiritual o místico) que podía

perfectamente compararse al «cuerpo espiritual» de los seres celestiales[169].

Vale la pena subrayar todo esto porque aunque estamos acostumbrados a asumir que hay algo natural o inevitable en la existencia de las corporaciones, en términos históricos se trata de criaturas extrañas, exóticas. Ninguna otra gran tradición produjo nada similar[170]. Son el añadido más peculiarmente europeo a la ilimitada proliferación de especies metafísicas tan característica de la Edad Media, y también la más duradera.

Evidentemente, han cambiado mucho a lo largo del tiempo. Las corporaciones medievales poseían tierras y a menudo se encontraban sumidas en complejos arreglos financieros, pero de ningún modo eran las empresas ávidas de beneficios de hoy en día. Las que más se acercaron a ello fueron, quizá no muy sorprendentemente, las órdenes monásticas (sobre todo los cistercienses) cuyos monasterios se acabaron convirtiendo en algo muy similar a los monasterios budistas de China, rodeados de herrerías y fábricas, practicando una agricultura comercial racionalizada con una fuerza laboral de «hermanos laicos» que eran, de facto, trabajadores a sueldo, hilando y exportando lana. Hay incluso quien habla de «capitalismo monástico»[171]. Aun así, el terreno sólo comenzó a estar preparado para el capitalismo, en el sentido de la palabra que nos resulta más conocido, cuando los mercaderes comenzaron a organizarse en cuerpos eternos como manera de obtener monopolios, legales o de facto, y evitar así los peligros habituales del comercio. Un ejemplo excelente fue la Society of Merchant Adventurers[*] (Sociedad de Mercaderes Aventureros) fundada por cédula del rey Enrique IV en Londres, en 1407, que, pese a las reminiscencias románticas de su nombre, se dedicaba sobre todo a comprar telas de lana británicas y venderlas en las ferias de Flandes. No era una compañía moderna, con accionariado, sino más bien un anticuado gremio medieval, pero proporcionó una estructura mediante la cual mercaderes más viejos y ricos podían proporcionar préstamos a mercaderes más jóvenes, y consiguió asegurarse un control tan exclusivo sobre el comercio de la lana que unos beneficios sustanciosos quedaban casi garantizados[172]. Cuando este tipo de compañías comenzó a implicarse en viajes armados a ultramar, sin embargo, comenzó una nueva era en la historia de la humanidad.

Capítulo 11

La era de los grandes imperios capitalistas (1450-1971)

«Once pesos, pues; y como no puedes pagarme los once pesos, te costará once pesos más; veintidós en total: once por el sarape y el petate y once porque no puedes pagar. ¿Correcto, Crisiero?».

Crisiero nada sabía de números, así que era normal que respondiera: «Correcto, patrón».

Don Arnulfo era un hombre decente, honorable. Otros terratenientes eran mucho menos bondadosos con los peones.

«La camisa son cinco pesos. Y como no puedes pagarla, son cinco pesos. Y como nunca me darás el dinero, son cinco pesos. Eso hace cinco más cinco más cinco. Veinte pesos, ¿de acuerdo?». «Sí, patrón, de acuerdo».

No hay ningún otro sitio en el que el peón pueda comprar una camisa si la necesita. Y no puede conseguir crédito alguno excepto de su amo, para el que trabaja y del que no puede escapar en tanto le deba un centavo.

B. Traven, *La carreta*

La época que comenzó con lo que llamamos «era de la exploración» está marcada por tantas cosas nuevas (el auge de la ciencia moderna, el capitalismo, el humanismo, el estadonación) que puede resultar extraño considerarlas sólo otro giro de un ciclo histórico. Aun así, desde la perspectiva que he ido desarrollando en este libro, eso es lo que fue.

La época comienza hacia 1450 con un abandono de las monedas virtuales y un regreso al oro y la plata. El consiguiente flujo de metales preciosos de las Américas aceleró inmensamente el proceso, dando lugar a una «revolución de los precios» en Europa Occidental que volvió del revés la sociedad tradicional. Es más: el regreso al lingote vino acompañado por la vuelta de toda una plétora de condiciones que, durante la Edad Media, habían sido en gran parte suprimidas o mantenidas bajo mínimos: vastos imperios y ejércitos profesionales, grandes guerras de depredación, usura y servidumbre por deudas sin trabas… pero también filosofías materialistas, una nueva explosión de creatividad científica y filosófica, e incluso el regreso de la esclavitud. No se trató de ningún modo de una mera repetición. Todas las piezas de la Era Axial reaparecieron, pero se unieron de una manera completamente diferente.

* * *

El siglo XV es un periodo muy especial en la historia europea. Fue un siglo de catástrofes completas: la Peste Negra diezmó las grandes ciudades; la economía comercial hizo aguas y algunas regiones se colapsaron por completo; ciudades enteras entraron en bancarrota, impedidas de pagar sus bonos; las clases aristocráticas batallaban entre sí por los escombros, dejando gran parte del campo arrasado por las endémicas guerras. Incluso en términos geopolíticos, la cristiandad se tambaleaba, con el Imperio otomano no sólo tomando lo que quedaba de Bizancio, sino también avanzando firmemente por Europa Central, sus fuerzas expandiéndose por tierra y por mar.

Al mismo tiempo, y desde la perspectiva de muchos agricultores y trabajadores urbanos, los tiempos no podían haber sido mucho mejores. Uno de los efectos colaterales de la peste bubónica, que mató a un tercio de los trabajadores, es que los sueldos subieron drásticamente. No ocurrió de manera inmediata, pero esto se debió a que la primera reacción de las autoridades fue congelar sueldos, e incluso intentar volver a ligar a la tierra a campesinos libres. Tales medidas encontraron una poderosa resistencia, que culminó con una serie de alzamientos populares por toda Europa. Estos alzamientos fueron aplastados, pero las autoridades se vieron también obligadas a pactar. Antes de que pasara mucho tiempo había tantas riquezas fluyendo hacia manos de la gente común que los gobiernos tuvieron que introducir nuevas leyes que prohibieran a los no aristócratas vestir seda y armiño y limitar el número de días festivos, que en muchas ciudades y parroquias comenzaba a comerse entre un tercio y medio año. El siglo XV se considera, de hecho, el punto culminante de las festividades medievales, con sus procesiones y dragones, sus danzas de cintas[*] y cervezas de abadía, sus Abades de la Sinrazón y sus Señores del Desgobierno[1]. Con el devenir de los siglos, sin embargo, todo esto sería destruido. En Inglaterra, los reformistas puritanos atacarían incesantemente la vida festiva; posteriormente lo harían todo tipo de reformistas, puritanos y católicos. Al mismo tiempo se disolvería la base económica de esta prosperidad.

Por qué ocurrió esto ha sido un apasionado debate que ha durado siglos. Esto es lo que sabemos: comenzó con una brutal inflación. Entre 1500 y 1650, por ejemplo, los precios en Inglaterra subieron un 500 por ciento, mientras que los salarios aumentaron muchísimo más lentamente, de modo que en cinco generaciones el poder adquisitivo cayó hasta quizá el 40 por ciento del que había sido. Lo mismo ocurrió por todo el resto de Europa.

¿Por qué? La explicación favorita, al menos desde que un abogado francés llamado Jean Bodin la propuso por vez primera en 1568, es la masiva entrada de oro y plata a Europa procedente de la conquista del Nuevo Mundo. Al caer en picado el valor de los metales preciosos, reza el argumento, los precios de todo lo demás se dispararon, y los salarios simplemente no pudieron mantenerse a la altura[2]. Hay

pruebas que lo corroboran. El momento de máxima prosperidad popular, alrededor de 1450, coincidió con un periodo en que el lingote (y, por tanto, las monedas) era especialmente escasos[3]. La carencia de metálico causó desastres sobre todo en el mercado internacional; en la década de 1460 sabemos de barcos llenos de mercancías obligados a regresar a los puertos principales, pues nadie tenía dinero en metálico a mano para pagarles. El problema sólo comenzó a solucionarse en la década siguiente, gracias a un súbito florecimiento de la minería de plata en Sajonia y el Tirol, seguido de la apertura de nuevas rutas marítimas a la Costa de Oro de África Occidental. Después llegarían las conquistas de Cortés y Pizarro. Entre 1520 y 1640 se transportaron toneladas y toneladas de oro y plata de México y Perú a través de los océanos Atlántico y Pacífico en barcos españoles.

El problema con esta explicación tradicional es que muy poco de este oro y esta plata se quedaron algún tiempo en Europa. La mayor parte del oro acabó en templos en la India, y la abrumadora mayoría de la plata se acabó enviando a China. Esto último es crucial. Si realmente queremos comprender los orígenes de la moderna economía global, el lugar por el que empezar no es en absoluto Europa. La historia realmente importante es cómo abandonó China el papel moneda. Es una historia que vale la pena narrar brevemente, pues muy poca gente la conoce.

* * *

Tras conquistar China en 1271, los mongoles mantuvieron el sistema de papel moneda, e incluso realizaron ocasionales (si bien desastrosos) intentos de introducirlo en otras partes de su imperio. En 1368, sin embargo, una nueva insurrección popular los derrocó y un antiguo líder campesino ascendió al poder.

Durante el siglo que gobernaron, los mongoles habían trabajado de manera cercana con mercaderes extranjeros, que pronto fueron ampliamente impopulares. En parte como consecuencia, los antiguos rebeldes, desde entonces dinastía Ming, sospechaban de cualquier forma de comercio, y promovieron una visión romántica de comunidades agrarias autosuficientes. Esto tuvo algunas consecuencias desafortunadas. Por ejemplo, supuso el mantenimiento del antiguo sistema mongol de impuestos, que se pagaban en trabajo y en especies; en especial, porque ese sistema, a su vez, se basaba en un sistema de cuasi castas en que se registraba a los sujetos como agricultores, artesanos o soldados y se les prohibía cambiar de empleo. Esto demostró ser extraordinariamente impopular. Pese a que las inversiones gubernamentales en agricultura, caminos y canales produjeron un *boom* comercial, gran parte de este comercio era técnicamente ilegal, y los impuestos sobre las cosechas eran tan altos que muchos granjeros comenzaron a abandonar las tierras de sus ancestros[4].

En general, se puede esperar de estas capas flotantes de la población que

busquen cualquier cosa excepto un empleo industrial regular; en este caso, como en Europa, la mayoría prefería una combinación de trabajillos ocasionales, mendicidad, entretenimiento, piratería o bandolerismo. En China, muchos se volvieron buscadores de plata. Hubo una pequeña fiebre de la plata, con minas ilegales surgiendo por todas partes. Los lingotes de oro sin acuñar, en lugar del papel moneda y las tiras de monedas de bronce, monedas oficiales, se convirtieron pronto en el verdadero dinero de la economía informal y sin declarar. Cuando el gobierno intentó cerrar las minas ilegales en las décadas de 1430 y 1440, sus esfuerzos hicieron estallar insurrecciones populares en que los mineros hacían causa común con los campesinos desplazados, arrasando ciudades cercanas e incluso, a veces, amenazando provincias enteras[5].

Al final el gobierno renunció a acabar con la economía informal. En lugar de ello, osciló hacia el extremo opuesto: dejó de emitir papel moneda, legalizó las minas, reconoció el lingote de plata como modo de pago para grandes transacciones e incluso dio permiso a fábricas de moneda privadas para emitir tiras de dinero[6]. Esto, a su vez, permitió al gobierno abandonar el sistema de recaudación en trabajo e instaurar un sistema de impuestos uniformes y pagaderos en plata.

Efectivamente, el gobierno chino regresó a su antigua política de promover mercados e intervenir tan sólo para evitar concentraciones no debidas de capital. Pronto tuvo un éxito extraordinario, y los mercados chinos florecieron. En efecto, muchos aseguran que la dinastía Ming consiguió algo casi único en la historia mundial: en una época en que la población china se multiplicaba, los estándares de vida mejoraron notablemente[7]. El problema era que la nueva política obligaba al régimen a mantener un abundante suministro de plata, para que su precio no subiera y minimizar el descontento popular, pero pronto las minas chinas quedaron agotadas. En la década de 1530 se descubrieron nuevas minas en Japón, pero también éstas se agotaron en uno o dos decenios. China no tardó en tener que volverse hacia Europa y el Nuevo Mundo.

Europa había estado exportando oro y plata a Oriente desde tiempos de Roma. Europa nunca había producido mucho de nada que los asiáticos desearan comprar, de modo que se vio obligada a pagar en especies a cambio de las sedas, especias, acero y otras importaciones. Los primeros años de expansión europea fueron en gran medida intentos de acceder, bien a lujos orientales, bien a nuevas fuentes de oro y de plata con que pagarlos. En aquella temprana época, la Europa atlántica sólo tenía una ventaja sustancial con respecto a sus rivales musulmanes: una activa y avanzada tradición de guerra marítima, afinada a lo largo de siglos de conflictos en el Mediterráneo. En el momento en que Vasco da Gama penetró por primera vez en el océano Índico, en 1498, el principio según el cual los mares debían ser una zona de comercio pacífico llegó a su fin. Flotillas portuguesas comenzaron a bombardear y saquear cuanta ciudad portuaria encontraban, haciéndose con el control de puntos

estratégicos y extorsionando (cobrando por protección) a mercaderes desarmados del océano Índico a cambio del derecho a realizar sin contratiempos sus negocios.

Casi al mismo tiempo, Cristóbal Colón (un cartógrafo genovés que buscaba un atajo hacia China) tocó tierra en el Nuevo Mundo, y los imperios español y portugués tropezaron con la mayor bendición caída del cielo de toda la historia de la humanidad: continentes enteros repletos de riquezas inimaginables cuyos habitantes, armados con tecnología de la Edad de Piedra, comenzaron convenientemente a morir muy poco después de que ellos llegaran. Las conquistas de México y Perú llevaron al descubrimiento de vastas nuevas fuentes de metales preciosos, que se explotaron de manera sistemática y despiadada, incluso al precio de casi exterminar a las poblaciones cercanas a fin de extraer tanto metal precioso y en tan poco tiempo como fuera posible. Como Kenneth Pomeranz ha señalado recientemente, nada de todo esto habría sido posible de no ser por la demanda asiática de metales preciosos, prácticamente ilimitada.

> En especial, si China no hubiera tenido una economía tan dinámica como para, cambiando su base a metálico, absorber las ingentes cantidades de plata extraída del Nuevo Mundo a lo largo de tres siglos, las minas se habrían vuelto deficitarias en pocas décadas. La brutal inflación de precios (con denominación plata) en Europa entre 1500 y 1640 señala una devaluación del metal, incluso con Asia absorbiendo gran parte del suministro[8].

Hacia 1540, la abundancia de plata causó un colapso de precios por toda Europa; en ese momento, las minas americanas sencillamente habrían dejado de funcionar, y el proyecto entero de colonización de América se habría ido al traste, de no ser por la demanda china[9]. Galeones llenos de tesoros con rumbo hacia Europa pronto se abstuvieron de descargar en Europa, rodeando, en lugar de ello, el cuerno de África y dirigiéndose por el océano Índico hacia Cantón. Tras 1571, con la fundación de Manila por parte de los españoles, navegaron atravesando directamente el océano Pacífico. A finales del siglo XVI China importaba casi cincuenta toneladas de plata al año, un 90 por ciento de su plata, y a principios del siglo XVII eran ya 116 toneladas, un 97 por ciento[10]. Tuvo que exportar enormes cantidades de sedas, porcelanas y otros productos chinos para poder pagarla. Muchos de estos productos chinos, a su vez, acabaron en las nuevas ciudades de América Central y del Sur. Este mercado asiático se convirtió por sí solo en el factor más importante de la emergente economía global, y quienes en última instancia lo controlaban (sobre todo banqueros mercaderes holandeses, italianos y alemanes) se hicieron fantásticamente ricos.

Pero ¿exactamente cómo causó la nueva economía global el colapso de los estándares de vida en Europa? Una cosa sí sabemos: *no* fue por una elevada

disponibilidad del metal precioso para las transacciones cotidianas. Si acaso, el efecto fue el opuesto. Pese a que las fábricas de moneda europeas acuñaban enormes cantidades de riales, táleros, ducados y doblones, que se convirtieron en el nuevo medio de comercio desde Nicaragua a Bengala, casi ninguna de estas monedas acabó en bolsillos de europeos comunes. En lugar de ello oímos frecuentes quejas acerca de la escasez de moneda. En Inglaterra:

> Durante gran parte del periodo Tudor, el circulante era tan escaso que la población gravable sencillamente no tenía suficiente moneda para pagar las benevolencias, subsidios y diezmos que se les imponían, y una y otra vez debían acudir a las cuberterías de plata, lo más cercano al dinero que la mayoría poseía[11].

Era lo que ocurría por casi toda Europa. Pese a la masiva entrada de metales de América, la mayoría de las familias poseían tan poco dinero en metálico que de manera regular se veían obligadas a fundir la cubertería familiar para pagar sus impuestos.

Esto se debía a que los impuestos *se debían* pagar en metal. Los negocios cotidianos, sin embargo, se conducían igual que en la Edad Media, mediante varias formas de dinero virtual: palos de conteo, letras de cambio o, en comunidades más pequeñas, simplemente llevando la cuenta de quién debía cuánto a quién. Lo que realmente causó la inflación fue que quienes acabaron en posesión del lingote (gobiernos, banqueros, mercaderes a gran escala) fueron capaces de emplear ese control para comenzar a cambiar las reglas, primero al insistir en que el oro y la plata *eran* dinero, y en segundo lugar introduciendo nuevas formas de dinero-crédito para su propio uso, gradualmente minando y destruyendo los sistemas locales de confianza que habían permitido a las pequeñas comunidades de toda Europa operar en gran parte sin emplear dinero.

Se trataba de una batalla política, incluso si a la vez era un debate conceptual acerca de la naturaleza del dinero. El nuevo régimen de dinero en lingote sólo se pudo imponer mediante una violencia casi sin parangón, no sólo en ultramar, sino también en casa. En gran parte de Europa, la primera reacción a esta «revolución de los precios» y a los subsiguientes cercados de campos comunitarios no fue muy diferente de la que se había dado poco tiempo atrás en China: miles de ex campesinos forzados a huir de sus aldeas para convertirse en vagabundos u «hombres sin amo», un proceso que culminó en insurrecciones populares. La reacción de los gobiernos europeos, sin embargo, fue completamente diferente. Aplastaron las rebeliones y esta vez no hicieron concesiones posteriores. Se cercó y capturó a los vagabundos y se los envió a las colonias como trabajadores forzados, o se los enroló en el ejército y la marina, o bien se los envió a trabajar en fábricas.

Casi todo esto se hizo mediante la manipulación de la deuda. En consecuencia, la propia naturaleza de la deuda se convirtió una vez más en la manzana de la discordia.

Parte I

Codicia, terror, indignación, deuda

No cabe duda de que los académicos nunca dejarán de debatir las causas de la «revolución de los precios», en gran parte porque no queda muy claro qué tipo de instrumentos se pueden aplicar. ¿Podemos emplear realmente los métodos de la economía moderna, diseñados para comprender cómo operan las instituciones económicas contemporáneas, para describir las batallas políticas que llevaron a la creación de tales instituciones?

No se trata tan sólo de un problema conceptual. Aquí hay presentes peligros morales. Tomar el que puede parecer un enfoque «objetivo», macroeconómico, sobre los orígenes de la economía mundial podría implicar tratar el comportamiento de los primeros exploradores, mercaderes y conquistadores europeos como si se tratara sencillamente de respuestas racionales a oportunidades… como si fuera lo mismo que haría cualquiera en esa situación. Esto es lo que pasa a menudo con el empleo de ecuaciones: hace que parezca perfectamente normal asumir que, si el precio de la plata es el doble en China que en Sevilla, y los habitantes de Sevilla son capaces de hacerse con grandes cantidades de plata y transportarla a China, lo harán sin dudas, incluso si ello implica la destrucción de civilizaciones enteras. O que si hay una demanda de azúcar en Inglaterra y esclavizar a millones de personas es la manera más rápida y segura de adquirir mano de obra para producirla, alguien inevitablemente los esclavizará. En realidad, la historia indica que no es en absoluto el caso. Probablemente un gran número de civilizaciones estuvo en posición de provocar el caos y la destrucción que causaron las potencias europeas en los siglos XVI y XVII (la China de la dinastía Ming es una candidata obvia), pero en realidad casi ninguna lo hizo[12].

Tomemos en cuenta, por ejemplo, cómo se extraían el oro y la plata de las minas americanas. Las obras de minería comenzaron de manera casi inmediata a la caída de la capital azteca, Tenochtitlán, en 1521. Aunque estamos acostumbrados a pensar que la población mexicana fue devastada sencillamente por las nuevas enfermedades

introducidas por los europeos, observadores de la época afirmaban que la esclavización de los recién conquistados nativos para trabajar en las minas tuvo una responsabilidad por lo menos similar[13]. En *La conquista de América, la cuestión del otro*, Tzvetan Todorov ofrece un compendio de algunos de los informes más escalofriantes, la mayoría escritos por sacerdotes y monjes españoles que, pese a estar comprometidos, en principio, con la creencia de que el exterminio de los indios era el Juicio de Dios, no podían ocultar ni disfrazar el horror ante escenas como los soldados poniendo a prueba los filos de sus espadas destripando al primero que pasaba, o arrancando bebés de la espalda de la madre para que se los comieran los perros. Actos así se pueden desechar como lo que se puede esperar de un grupo de hombres fuertemente armados (muchos de ellos procedentes de un ambiente criminal violento) cuando se les da impunidad absoluta; pero los informes de las minas implican algo mucho más sistemático. Cuando fray Toribio de Motolinía[*] escribió acerca de las diez plagas que creía que Dios había impuesto a los habitantes de México, incluyó en ellas la viruela, la guerra, la hambruna, los trabajos forzados, los impuestos (que obligaban a muchos a vender a sus hijos a los prestamistas, y a otros a ser torturados hasta la muerte en crueles prisiones) y a los miles de muertos en la construcción de la nueva capital. Por encima de todo, insistía, estaban los incontables muertos en las minas:

> La octava plaga fue la esclavitud impuesta por los españoles para obligarles a trabajar en las minas. Al principio tomaron a los que ya eran esclavos de los aztecas; después, a los que habían dado muestra de insubordinación; finalmente, a todos los que pudieron atrapar. Durante los primeros años que siguieron a la conquista, el tráfico de esclavos floreció y los esclavos cambiaban de dueño con frecuencia. Les hicieron tantas marcas en la cara, además de la marca real, que iban con las caras cubiertas de letras, pues llevaban las cicatrices de todos cuantos los habían comprado y vendido.
>
> La novena plaga fue el trabajo en las minas, hacia las que los indios, pesadamente cargados, caminaban sesenta leguas o más para transportar provisiones. (…) Cuando se quedaban sin comida morían, en las minas o en el camino, pues no tenían dinero para comprar comida y nadie les daba. Algunos llegaban a casa en tal estado que poco después morían. Los cuerpos de esos indios y de los esclavos que morían en las minas producían tal hedor que causó una pestilencia, especialmente en las minas de Oaxaca. En media legua a la redonda alrededor de las minas y a lo largo de una gran parte del camino uno no podía apenas evitar pisar los cadáveres o los huesos, y las bandadas de pájaros y cuervos que acudían a engordar gracias a los cadáveres eran tan grandes que oscurecían el sol[14].

Escenas similares se registraron en Perú, donde regiones enteras se despoblaron para obtener trabajadores forzados para las minas, y en La Española, de donde se erradicó por completo a la población indígena[15].

Al hablar de conquistadores no hablamos tan sólo de codicia, sino de codicia elevada a proporciones míticas. Es por ella, al fin y al cabo, por lo que se los recuerda. Nunca parecían tener suficiente. Incluso tras la conquista de Tenochtitlán y Cuzco, y la adquisición de riquezas hasta entonces jamás soñadas, los conquistadores inevitablemente se reagrupaban y partían en busca de aún más riquezas.

A lo largo de todas las épocas, los moralistas han desatado invectivas contra lo ilimitado de la codicia humana, de igual manera que contra nuestra infinita sed de poder. Lo que la historia revela, sin embargo, es que, aunque se puede acusar con justicia a los humanos de cierta proclividad a acusar *a otros* de actuar como conquistadores, en realidad pocos actúan como tales. Incluso los más ambiciosos de entre nosotros tenemos sueños similares a los de Simbad: tener aventuras, obtener los medios suficientes para establecernos y disfrutar de la vida, y finalmente disfrutarla.

Max Weber señaló, por supuesto, que la esencia del capitalismo es el deseo urgente (que, creía, apareció por vez primera con el calvinismo) de no establecerse nunca, de estar en perpetua expansión. Pero los conquistadores eran buenos católicos de la Edad Media, incluso si solían proceder de los elementos más rastreros y despiadados de la sociedad española. ¿De dónde, pues, el implacable deseo de más y más?

Para entenderlo creo que puede ser útil regresar al principio de la conquista de México por Hernán Cortés: ¿cuáles eran sus motivaciones inmediatas? Cortés había migrado a la colonia de La Española en 1504, soñando con gloria y aventuras, pero durante la primera década y media sus aventuras habían consistido en seducir a las mujeres de otros. En 1518, sin embargo, se las arregló para conseguir que lo nombraran comandante de una expedición para establecer una base española en el continente. Como Bernal Díaz del Castillo, que lo acompañaba, escribió posteriormente, hacia aquella época:

> Comenzó a adornarse y a ser más cuidadoso con su aspecto que antes. Lucía un penacho de plumas con un medallón y una cadena de oro, y una capa de terciopelo rematada con vueltas de hilo de oro. De hecho parecía un valiente y gallardo capitán. Sin embargo, no tenía dinero para costearse gastos como los que he mencionado, pues era en aquella época muy pobre y estaba endeudado, pese a poseer una buena tierra con esclavos indios y a que obtenía oro de las minas. Pero todo lo gastaba en su persona, en caprichos para su esposa, a la que había desposado recientemente, y en invitar a sus

huéspedes…

Cuando algunos amigos mercaderes se enteraron de que había obtenido su mando como Capitán General, le prestaron cuatro mil pesos de oro en monedas y otros cuatro mil en bienes, con el aval de sus indios y posesiones. Entonces ordenó que le fabricaran dos estandartes y dos banderas, en hilo de oro, con el emblema real y una cruz a cada lado, y la leyenda «Camaradas, sigamos el signo de la Santa Cruz con fe verdadera, y con ella venceremos»[16].

[Texto original de B. D. del Castillo][*]:

(…) y demás de esto, se comenzó de pulir y ataviar su persona mucho más que de antes, y se puso su penacho de plumas, con su medalla y una cadena de oro, y una ropa de terciopelo, sembradas por ella unas lazadas de oro y, en fin, como un bravoso y esforzado capitán. Pues para hacer estos gastos que he dicho no tenía de qué, porque en aquella sazón estaba muy adeudado y pobre, puesto que tenía buenos indios de encomienda y sacaba oro de las minas; mas todo lo gastaba en su persona y en atavíos de su mujer, que era recién casado, y en algunos forasteros huéspedes que se le allegaban. (…) Y como unos mercaderes amigos suyos, que se decían Jaime Tría y Jerónimo Tría y un Pedro de Jerez le vieron con aquel cargo de Capitán General, le prestaron cuatro mil pesos de oro y le dieron fiados otros cuatro mil en mercaderías sobre sus indios y hacienda y fianzas. Y luego mandó hacer dos estandartes y banderas labrados de oro con las armas reales y una cruz de cada parte con un letrero que decía: «Hermanos y compañeros: sigamos la señal de la Santa Cruz con fe verdadera, que con ella venceremos».

En otras palabras, había vivido por encima de sus posibilidades, se había metido en problemas y decidió, como un jugador arriesgado, ir a por doble o nada. No es sorprendente, pues, que cuando a última hora el gobernador decidió cancelar la expedición, Cortés le ignorara y zarpara hacia el continente con seiscientos hombres, ofreciéndoles partes iguales en el reparto de beneficios. Al desembarcar quemó sus naves, apostándolo todo, en efecto, a la victoria.

Pasemos, pues, del principio del libro de Díaz a su capítulo final. Tres años más tarde, mediante una de las conductas militares más ingeniosas, despiadadas, brillantes y poco honorables jamás conocidas en un líder militar, Cortés había obtenido la victoria. Tras ocho meses de penosa guerra casa por casa y la muerte de quizá cien mil aztecas, Tenochtitlán, una de las más grandes ciudades del mundo, había sido arrasada por completo. El tesoro imperial se había saqueado y, por tanto, llegaba el momento de dividirlo en partes para los soldados supervivientes.

Sin embargo, según Díaz el resultado fue, entre los soldados, un ultraje. Los

oficiales conspiraron para quedarse casi todo el oro, y cuando se anunció finalmente la parte de cada uno, los soldados descubrieron que les tocaba recibir entre cincuenta y ochenta pesos a cada uno. Lo que era aún peor: los oficiales se hicieron de inmediato con la mejor parte de sus ganancias en su calidad de acreedores, pues Cortés había insistido en que se cobrara a los hombres por cualquier pieza del equipo que tuviera que ser reemplazada, así como por cualquier cuidado médico que recibieran durante el asedio. La mayoría descubrió que había acabado perdiendo dinero en el trato. Díaz escribe:

> (…) como había muchas deudas entre nosotros, que debíamos de ballestas a cincuenta y a sesenta pesos, y de una escopeta ciento, y de un caballo ochocientos y novecientos pesos, y otros de una espada cincuenta; y así eran tan caras todas las cosas que habíamos comprado, pues un cirujano, que se llamaba maestre Juan, que curaba algunas malas heridas, se cargaba por la cura excesivos precios, y también un medio matasanos, que se decía Murcia, que era boticario y barbero, que también curaba, y otras treinta trampas y *tarrabusterías* que debíamos, demandaban que las pagásemos de las partes que nos daban; y el remedio que Cortés dio fue que puso dos personas de buena conciencia, que sabían de mercaderías, para que apreciasen qué podía valer cada cosa de lo que habíamos tomado fiado (…); y se mandó que todo lo que ellos dijesen que valían las cosas que nos habían vendido y las curas que habían hecho los cirujanos, que se pagasen, y que si no teníamos dineros, que aguardasen por ellos tiempo de dos años[17].

Pronto llegaron mercaderes españoles que cobraban precios desorbitados por artículos de necesidad básica, lo que causó aún más resentimiento, hasta que por fin:

> (…) como Cortés vio que muchos soldados se desvergonzaban en demandarle más partes y le decían que se lo tomaba todo para sí y lo robaba, y le pedían prestado dinero, acordó quitar de sobre sí aquel dominio y enviarlos a poblar a todas las provincias que le pareció que convenían que se poblasen[18].

Éstos eran los hombres que acabaron controlando las provincias y que establecieron administraciones locales, impuestos y regímenes de trabajo. Esto hace que sea más fácil comprender las descripciones que se hacen de los indios con la cara cubierta de nombres, como tantos cheques endosados una y otra vez, o la de las minas rodeadas de cadáveres putrefactos en millas a la redonda.

No estamos hablando de una psicología de codicia fría y calculadora, sino de

una mezcla mucho más complicada de vergüenza y justa indignación, y de la frenética urgencia de deudas que tan sólo se acumulaban y crecían (se trataba, con casi total certeza, de préstamos con intereses) así como ultraje ante la idea de que, tras todo lo que habían tenido que pasar, no les dejarían nada en posesión.

¿Y qué hay de Cortés? Había cometido, quizá, el robo más grande de la historia. Evidentemente, sus deudas originales carecían ya de cualquier consecuencia. Y sin embargo, parecía estar siempre encontrando nuevas maneras de endeudarse. Los acreedores comenzaron ya a tomar posesión de sus pertenencias durante una expedición a Honduras en 1526. A su regreso escribió al emperador Carlos V que tantos habían sido sus gastos que «todo lo que he percibido ha sido insuficiente para sacarme de la miseria y pobreza; y estoy, en el momento de escribiros, en deudas por más de quinientas onzas de oro, y sin poseer un solo peso»[19].

Hipócrita, ciertamente (en aquella época Cortés poseía su propio palacio), pero tan sólo unos años más tarde se vio obligado a empeñar las joyas de su esposa para financiar una serie de expediciones a California, con la esperanza de recuperar sus riquezas. Cuando la expedición fracasó en su búsqueda de ganancias, acabó tan acorralado por los acreedores que hubo de regresar a España a suplicar en persona ante el emperador[20].

* * *

Si todo esto nos recuerda sospechosamente a la Cuarta Cruzada, con sus caballeros endeudados, en el extranjero, despojando ciudades enteras de sus riquezas y aun así manteniéndose tan sólo un paso por delante de sus acreedores, es por una razón. El capital financiero que respaldaba estas expediciones venía más o menos del mismo lugar; en este caso Génova, en lugar de Venecia. Es más: esa relación entre el atrevido aventurero, por una parte, el jugador deseoso de enfrentarse a cualquier tipo de riesgo y, por otra parte, el meticuloso experto financiero, cuyas operaciones están organizadas por entero para producir un crecimiento inexorable, matemático, continuo de dinero, está en el núcleo mismo de lo que hoy en día llamamos «capitalismo».

En consecuencia, nuestro actual sistema económico ha estado marcado desde siempre por un curioso carácter dual. Durante mucho tiempo los académicos se han sentido fascinados por los debates que siguieron, en universidades como la de Santander, acerca de la humanidad de los indios (¿tenían alma?, ¿podían gozar de derechos legales?, ¿era legítimo someterlos a esclavitud?); y han debatido acerca de las actitudes de los conquistadores (¿era desprecio, repulsión o avariciosa admiración lo que sentían por sus adversarios?)[21]. Lo realmente importante es que en los momentos clave, decisivos, nada de esto importó. Quienes tomaban las decisiones no creían tener el control, en cualquier caso, y quienes realmente lo tenían

no se molestaban en saber los detalles. Por poner un ejemplo revelador: tras los primeros años de las minas descritas por Motolinía, en que millones de indios fueron capturados y sencillamente enviados a la muerte, los colonos establecieron una política de servidumbre por deudas: el truco habitual de exigir altos impuestos, prestar dinero con intereses a quienes no podían pagar y exigir que devolvieran los préstamos trabajando. Los agentes del rey intentaban de manera regular prohibir estas prácticas, argumentado que los indios eran ahora cristianos y que ello violaba sus derechos como leales súbditos de la Corona española. Pero como con casi todos los esfuerzos de la Corona por proteger a los indígenas, el resultado fue el mismo. Las exigencias bancarias acababan teniendo preferencia. El propio Carlos V estaba gravemente endeudado con firmas bancarias en Florencia, Nápoles y Génova, y el oro y la plata procedentes de América suponían una quinta parte de sus ingresos. Al final, y pese a hacer mucho ruido y del enfado moral (habitualmente bastante sincero) de los emisarios reales, se ignoraban tales decretos o, como mucho, se cumplían durante un año o dos antes caer en el letargo[22].

* * *

Todo esto ayuda a comprender por qué la Iglesia era tan intransigente en su actitud con respecto a la usura. No se trataba tan sólo de una cuestión filosófica; era una cuestión de rivalidad moral. El dinero siempre tiene potencial para convertirse en un imperativo moral por sí mismo. Permitid que se expanda y puede convertirse rápidamente en una moralidad tan imperiosa que hace que las demás, en comparación, parezcan frívolas. Para el deudor, el mundo se reduce a una serie de peligros potenciales, herramientas potenciales y potencial comercialización[23]. Incluso las relaciones humanas se convierten en un cálculo de coste-beneficio. Ésta era, evidentemente, la manera en que los conquistadores veían el mundo que se disponían a conquistar.

Es un rasgo característico del capitalismo moderno crear arreglos sociales que, básicamente, nos obligan a pensar de esta manera. La estructura de las corporaciones es un caso ejemplar, y no es casualidad que las primeras grandes corporaciones con accionariado fueran las Compañías de las Indias Orientales inglesas y holandesas, compañías que exhibían la misma combinación de exploración, conquista y extracción que los conquistadores. Se trata de una estructura destinada a eliminar todo imperativo moral excepto la ganancia. Los ejecutivos que toman decisiones pueden argüir (y suelen hacerlo habitualmente) que, si se tratara de su propio dinero, no despedirían a personas que han estado empleadas en la compañía toda la vida una semana antes de su jubilación, ni realizarían vertidos tóxicos carcinógenos cerca de escuelas. Sin embargo, se encuentran moralmente obligados a ignorar tales consideraciones, pues tan sólo son empleados cuya obligación es proporcionar el

máximo beneficio a los accionistas de la empresa a cambio de su inversión (a los accionistas, evidentemente, no se les pide la opinión).

La figura de Cortés es ejemplar por otra razón. Hablamos de un hombre que, en 1521, había conquistado un imperio y se sentaba sobre una montaña de oro. Nunca tuvo la menor intención de entregarlo, ni siquiera a sus seguidores. Cinco años más tarde aseguraba ser un deudor en la ruina. ¿Cómo era posible?

La respuesta obvia sería: Cortés no era un rey, era un súbdito del rey de España, viviendo dentro de la estructura legal de un reino que insistía en que, si no era bueno administrando su dinero, lo perdería. Sin embargo, ya hemos visto que las leyes del rey, en otros casos, se podían ignorar. Es más, ni siquiera los reyes eran agentes completamente libres. Carlos V vivió continuamente endeudado, y cuando su hijo Felipe II (con sus armadas luchando en tres frentes diferentes a la vez) intentó el viejo truco medieval de la bancarrota, todos sus acreedores, desde el genovés Banco de San Giorgio a las familias alemanas Fugger y Welser, cerraron filas e insistieron en que no recibiría más préstamos hasta que comenzara a responder a sus obligaciones[24].

Capital, por tanto, no es sólo dinero. Ni siquiera se trata de riquezas que se pueden convertir en dinero. Pero tampoco es sólo el uso del poder político para conseguir que el propio dinero genere más dinero. Cortés intentaba hacer exactamente eso: a la manera clásica de la Era Axial, intentaba usar sus conquistas para adquirir botines, y esclavos para trabajar en las minas, con los que podría pagar a sus soldados y proveedores dinero para embarcarse en posteriores conquistas. Era una fórmula segura y probada. Pero para todos los demás conquistadores acabó demostrando ser un fracaso.

Esto es lo que parecería marcar la diferencia: en la Era Axial, el dinero era una herramienta del imperio. A los gobernantes les puede haber convenido impulsar mercados en los que el dinero fuera un fin en sí mismo; a veces veían el aparato entero del gobierno como una empresa que obtenía ganancias; pero el dinero siempre seguía siendo un instrumento político. Es por ello por lo que cuando los imperios se derrumbaron y los ejércitos se desmovilizaron, el aparato al completo se desvaneció. Bajo el emergente orden capitalista, se concedió autonomía a la lógica del dinero, y los poderes político y militar comenzaron a reorganizarse gradualmente en torno a ella. Ciertamente, se trataba de una lógica financiera que nunca podría haber existido sin Estados y ejércitos. Como ya hemos visto con el caso del islam medieval, bajo auténticas condiciones de libre mercado (en que el Estado no interviene en absoluto para regular el mercado, ni siquiera para forzar el cumplimiento de contratos) no se desarrollan mercados puramente competitivos, y los préstamos con interés se vuelven imposibles de cobrar. Fue *tan sólo* la prohibición islámica de la usura la que les permitió crear un sistema económico tan separado del Estado.

A esto aludía Martín Lutero en 1524, más o menos por la época en que Cortés comenzaba a tener problemas con sus acreedores. Está muy bien, decía Lutero, que todos creamos que vivimos como auténticos cristianos, de acuerdo a los dictados del Evangelio. Pero en realidad son muy pocos los que pueden vivir así:

> Los cristianos son pocos en este mundo; por tanto, el mundo necesita un gobierno temporal estricto, duro, que por la fuerza evite que los malvados roben, que los fuerce a devolver lo que toman prestado, incluso a pesar de que un cristiano no debería pedirlo, o siquiera aspirar a que se le devuelva. Esto es necesario para que el mundo no se convierta en un desierto, para que la paz no perezca, para que comercio y sociedad no sean completamente destruidos; todo lo cual ocurriría si viviéramos de acuerdo al Evangelio pero no obligáramos a los malvados, por el derecho y por la fuerza, a hacer lo correcto. (…) Que nadie piense que el mundo se puede gobernar sin sangre; la espada del gobernante ha de estar ensangrentada; pues el mundo ha de ser y será malvado, y la espada es la vara y la venganza de Dios contra ello[25].

«Evitar que los malvados roben, forzarlos a devolver lo que han tomado prestado», una yuxtaposición reveladora, teniendo en cuenta que según la teoría escolástica, prestar dinero con intereses se había considerado una forma de robo.

Y Lutero *se refería*, en este caso, a los préstamos con intereses. La historia de cómo llegó hasta esta conclusión es también reveladora. Lutero comenzó su carrera como reformador en 1520, con fieras campañas contra la usura; de hecho, una de sus objeciones a la venta de bulas por parte de la Iglesia era que se trataba de una forma de usura espiritual. Estas posiciones le granjearon un enorme apoyo popular en ciudades y aldeas. Sin embargo, pronto vio que acababa de desencadenar un genio que podía volver el mundo entero del revés. Aparecieron reformadores aún más radicales, que sostenían que los pobres no estaban moralmente obligados a devolver los préstamos con intereses, y que proponían el regreso de instituciones del Antiguo Testamento, como el Año Sabático. A éstos les siguieron predicadores abiertamente revolucionarios que comenzaron nuevamente a cuestionar la propia legitimidad de los privilegios aristocráticos y la propiedad privada. En 1525, el año anterior al sermón de Lutero, hubo un masivo alzamiento de campesinos, mineros y aldeanos pobres por toda Alemania; en la mayoría de los casos, los rebeldes se presentaban como sencillos cristianos deseosos de restaurar el primitivo comunismo de los Evangelios. Más de cien mil de ellos fueron masacrados. Ya en 1524 Lutero sentía que las cosas estaban escapando a su control y que tendría que escoger un bando. Y lo hizo. Las leyes del Antiguo Testamento como el Año Sabático, dijo, ya no eran vinculantes; los Evangelios sólo describen la conducta ideal; los humanos son criaturas pecadoras, de modo que es necesaria la ley; aunque la usura es pecado, un

interés de entre el 4 y el 5 por ciento es actualmente legal en algunas circunstancias; y aunque cobrar intereses es pecado, bajo *ninguna* circunstancia es legítimo aseverar que, por ello, los deudores tienen derecho a quebrantar la ley[26].

El reformador protestante suizo Zuinglio fue incluso más explícito: Dios, aseguraba, nos dio la ley divina: amar a tu prójimo como a ti mismo. Si realmente cumpliéramos esta ley, los humanos se darían todo libremente unos a otros, y la propiedad privada no existiría. Sin embargo, ningún ser humano, excepto Jesús, ha sido capaz de estar a la altura de este estándar de pureza comunista. Por tanto, Dios nos ha dado una segunda ley, inferior: la ley humana, por cuyo cumplimiento las autoridades civiles han de velar. Aunque esta ley inferior no consigue hacernos actuar como deberíamos actuar («el magistrado no puede obligar a nadie a prestar lo que es suyo sin esperanzas de recompensa o ganancia»), al menos nos puede hacer seguir la orden del apóstol Pablo, quien dijo: «Pagad a cada uno lo que le debéis»[27].

Poco después, Calvino rechazaría por completo la prohibición a la usura y hacia 1650 casi todas las denominaciones protestantes estaban de acuerdo en que un porcentaje razonable de interés (generalmente un 5 por ciento) no era pecado, siempre que los prestamistas actuaran de buena fe, no hicieran del préstamo de dinero su único negocio y no explotaran a los pobres[28]. La doctrina católica tardó más en llegar hasta allí, pero finalmente acabó accediendo por aquiescencia pasiva.

Si se analiza cómo se justificó esto, hay dos elementos que saltan a la vista. El primero es que los pensadores protestantes continuaban con la argumentación medieval del *interesse*: que el interés es, en realidad, una compensación por el dinero que el prestamista *habría* ganado si hubiera podido colocar ese dinero en una inversión más provechosa. Esta lógica se había aplicado, originalmente, a los préstamos comerciales. Cada vez más, sin embargo, comenzaba a aplicarse a todos los préstamos. Lejos de considerarse antinatural, pues, el crecimiento del dinero se trataba como algo esperable. Se asumía que todo dinero era capital[29]. En segundo lugar, la noción de que la usura es algo que se ha de practicar con los enemigos y que, por extensión, todo negocio es una forma de guerra, nunca acaba de desaparecer. Calvino, por ejemplo, negó que el Deuteronomio se refiriera sólo a los amalecitas: era evidente, decía, que el Deuteronomio quería decir que la usura era aceptable si se trataba con sirios o egipcios; en realidad, con todas aquellas naciones con las que comerciaban los judíos[30]. La consecuencia de abrir estas puertas fue la sugerencia, al menos tácita, de que se podía tratar *a cualquiera*, incluso al vecino, como un extranjero[31]. Sólo es necesario comprobar cómo trataban los mercaderes aventureros europeos a los extranjeros en Asia, África y América para comprender lo que esto podía significar en la práctica.

O podemos también mirar más cerca. Pongamos por ejemplo la historia de otro famoso deudor de la época, el margrave Casimiro de Brandeburgo-Ansbach

(14811527), de la famosa dinastía Hohenzollern.

Casimiro era hijo del margrave Federico I de Brandeburgo, conocido por ser uno de los «príncipes locos» del Renacimiento alemán. Las fuentes difieren en cuanto a su grado de locura. Un cronista coetáneo lo describe como «algo tocado de la cabeza de tantas justas y torneos»; la mayoría concuerda en que tenía ataques de inexplicable furia y en que era propenso a patrocinar festivales salvajes y extravagantes, de los que se decía que a menudo desembocaban en salvajes orgías y bacanales[32].

Todos están de acuerdo, sin embargo, en que era un mal administrador de su dinero. A principios de 1515, Federico se encontraba en problemas financieros tan graves (se dice que debía 200.000 *guilders* o florines holandeses) que advirtió a sus acreedores, la mayoría aristócratas como él, que pronto podría verse forzado a suspender temporalmente el pago de los intereses de sus deudas. Esto parece haber causado una crisis de fe, y en cuestión de semanas su hijo Casimiro escenificó un golpe de Estado palaciego tomando el control del palacio de Plassenburg a primera hora del 26 de febrero de 1515, mientras su padre estaba distraído con la celebración del Carnaval, y obligándole a firmar su abdicación por enfermedad mental. Federico pasó el resto de sus días confinado en Plassenburg, negándosele toda visita o correspondencia. Una vez que sus guardias pidieron al nuevo margrave que le proporcionara un par de florines, a fin de que su padre pudiera pasar el tiempo apostando con ellos, Casimiro alardeó en público de rechazar tal petición, argumentando (de manera ridícula, evidentemente) que su padre había dejado la economía en un estado tan desastroso que no se lo podía permitir[33].

Casimiro premió diligentemente a los acreedores de su padre con puestos de gobernador y otros cargos bien remunerados. Intentó ordenar su casa, pero esto resultó ser sorprendentemente difícil. Es evidente que su entusiasta adopción de las reformas de Lutero en 1521 tenía más que ver con su expectativa de echar mano a tierras eclesiásticas y propiedades monásticas que con ningún fervor religioso. Sin embargo, al principio la disposición de las propiedades eclesiásticas quedó en suspenso, y el propio Casimiro acabó empeorando sus problemas con una deuda propia, consecuencia de apuestas, de la que se dice sumaba casi 50.000 *guilders*[34].

Poner a sus acreedores a cargo de la administración civil tuvo efectos predecibles: un incremento de los impuestos sobre sus súbditos, muchos de los cuales acabaron endeudados más allá de toda esperanza. No resulta sorprendente, pues, que las tierras de Casimiro en el valle del Tauber, en Franconia, fueran el epicentro de la revuelta de 1525. Bandas de aldeanos armados se unieron y declararon que no obedecerían más ley que «la sagrada palabra de Dios». Al principio, los nobles, aislados en sus castillos, ofrecieron muy poca resistencia. Los líderes rebeldes (muchos de ellos tenderos, carniceros y otras personas prominentes de las ciudades cercanas) comenzaron una ordenada tarea de demolición de

castillos, ofreciendo a sus aristocráticos habitantes una salvaguarda si cooperaban, acordaban abandonar sus privilegios aristocráticos y prometían, bajo juramento, obedecer los Doce Artículos de los rebeldes. Muchos accedieron. Los rebeldes reservaban su auténtico veneno para las catedrales y monasterios, docenas de los cuales saquearon y destruyeron.

La reacción de Casimiro fue no comprometerse. Al principio se tomó su tiempo, reuniendo un ejército de unos dos mil soldados experimentados, pero evitando intervenir cuando los rebeldes saquearon algunosmonasterios cercanos; de hecho, negociaba con algunos líderes rebeldes de tan buena fe (aparentemente) que muchos pensaron que se preparaba para unirse a ellos como «hermano cristiano»[35]. Sin embargo, en mayo, cuando los ejércitos de la Liga Suabia derrotaron a los rebeldes de la Unión Cristiana en el sur, Casimiro entró en acción y sus fuerzas barrieron a las bandas de rebeldes, poco entrenadas, empujándolas, como un ejército en conquista, por su propio territorio, quemando aldeas y ciudades, masacrando mujeres y niños. Impuso tribunales de castigo en todas las ciudades y tomó cuantas propiedades pudo como botín, incluso mientras sus hombres expropiaban lo que pudiera quedar en las catedrales de la región, evidentemente como préstamos de emergencia para pagar a sus tropas.

Resulta significativo que Casimiro fuera, de todos los príncipes alemanes, el que más tardó en decantarse e intervenir, y el más salvaje y vengativo una vez lo hizo. Sus ejércitos se hicieron famosos no sólo por ejecutar a los acusados de rebelión, sino por amputar sistemáticamente los dedos a los acusados de colaborar. El verdugo guardaba un macabro registro de miembros amputados para cobrar por ellos: una especie de inversión carnal de los libros de deudas que tantos problemas le habían causado a lo largo de su vida.

En cierto momento, en la ciudad de Kitzingen, Casimiro ordenó que se vaciaran las cuencas de los ojos a cincuenta y ocho burgueses que, según él, «se habían negado a verlo como su señor». Tras ello recibió la siguiente factura[36].

80 decapitados	
69 con ojos vaciados o dedos cortados	114 1/2 fl.
De lo que deducir:	
Recibido de los habitantes de Rothenburg	10 fl.
Recibido de Ludwig von I Hutten	2 fl.
Además:	
2 meses de paga a razón de 8 fl./mes	16 fl.
Total:	118 1/2 fl.

[Firmado]: Agustín, el verdugo, apollado «Maestre Ouch» en Kitzingen.

Esta represión acabó provocando que el hermano de Casimiro, Jorge (posteriormente conocido como «El Pío»), le escribiera preguntándole si tenía intención de aprender algún oficio, ya que, como Jorge le recordó cortésmente, no podría seguir siendo un señor feudal por mucho tiempo con todos sus campesinos muertos[37].

Ocurriendo cosas así, apenas es de extrañar que hombres como Thomas Hobbes vieran la naturaleza básica de la sociedad como una guerra de todos contra todos, de la que sólo el poder absoluto de los monarcas podía salvarnos. Al mismo tiempo, la conducta de Casimiro, que combina una actitud general calculadora y sin escrúpulos con estallidos de crueldad casi inexplicablemente vengativa, parece, junto con la de los furiosos soldados de Cortés cuando se los dejó hacer a sus anchas en las provincias aztecas, encarnar algo esencial de la psicología de la deuda. O, quizá con más precisión, del deudor que cree que no ha hecho nada para merecer estar en tal posición: la urgencia frenética de tener que convertir todo cuanto le rodea en dinero, y rabia e indignación por haberse visto reducido al tipo de persona que actúa así.

Parte II

> De todos los seres que tan sólo tienen existencia en la mente de los hombres, nada es tan fantástico y agradable como el crédito: nunca se lo puede forzar; depende de la opinión, de nuestras esperanzas y miedos; muchas veces llega sin que se lo llame y a menudo desaparece sin razón; y una vez perdido, es poco probable recuperarlo.
>
> Charles Davenant, 1696

> Quien pierde su crédito está muerto para el mundo.
>
> *Proverbio inglés y alemán*

El mundo del crédito y el mundo del interés

Las visiones de hermandad comunista de los campesinos no surgieron de la nada. Estaban arraigadas en la experiencia diaria: del mantenimiento de campos y bosques

comunales, de la cooperación cotidiana y de la solidaridad entre vecinos. Es a partir de estas experiencias de comunismo cotidiano que se construyen las grandes visiones míticas[38]. Como es lógico, las comunidades rurales también eran espacios divididos, llenos de rencillas, como lo son todas las comunidades, pero en tanto son siquiera comunidades, se basan necesariamente en cimientos de cooperación mutua. Lo mismo, por cierto, se puede decir de los miembros de la aristocracia, que pueden haber luchado entre sí sin parar por amor, tierras, honor y religión, pero que aun así cooperaban entre sí de manera notable cuando realmente importaba (es decir, sobre todo cuando su posición como aristócratas estaba amenazada); y también de los banqueros y mercaderes, que, pese a competir unos contra otros, se las arreglaban para cerrar filas cuando era necesario. Es a esto a lo que me refiero con la frase «comunismo de los ricos», y es una fuerza poderosa en la historia de la humanidad[39].

Lo mismo, como hemos visto, se aplica al crédito. Siempre hay estándares diferentes para quien uno considera sus amigos o vecinos. La inexorable naturaleza de la deuda con intereses, y la conducta, por momentos salvaje y por momentos calculadora, de quienes a ella están esclavizados, son típicas, sobre todo, de los tratos entre extraños: es poco probable que Casimiro se sintiera más cerca de sus campesinos que Cortés de los aztecas (en realidad, muy probablemente menos, pues al menos los guerreros aztecas eran aristócratas). En las pequeñas aldeas y villas rurales, en que el Estado quedaba muy lejos, los estándares medievales sobrevivieron intactos, y el «crédito» seguía siendo una cuestión de honor y reputación. La gran historia nunca contada de nuestra época actual es cómo fueron destruidos, finalmente, esos antiguos sistemas de crédito.

Recientes investigaciones históricas, en especial la de Craig Muldrew, que ha cribado miles de inventarios y casos de tribunales de la Inglaterra de los siglos XVI y XVII, nos han hecho revisar casi todas nuestras nociones aceptadas acerca de la vida económica cotidiana de la época. Evidentemente, muy poco del oro y plata americanos que llegaron a Europa acabó en manos de granjeros, talabarteros o merceros comunes[40]. La parte del león se quedó en las arcas de la aristocracia o de los grandes mercaderes de Londres, o en el tesoro real[41]. Las monedas de baja denominación, el cambio, eran casi inexistentes. Como ya he señalado, en los barrios más pobres de las grandes ciudades, los tenderos emitían su propio dinero de cuero, madera o plomo; en el siglo XVI esto se convirtió casi en una moda, con artesanos e incluso viudas pobres emitiendo su propia moneda a fin de llegar a fin de mes[42]. En todos los demás sitios, quienes acudían al carnicero, panadero o zapatero locales sencillamente compraban anotando en su cuenta. Lo mismo pasaba con quienes acudían a los mercados semanales, o vendían leche o cera de velas a sus vecinos. En una aldea típica, los únicos que pagaban en metálico eran los viajeros ocasionales y aquellos considerados chusma o gentuza: los pobres y los fracasados, aquellos tan

desafortunados que nadie les daba crédito. Dado que todo el mundo vendía algo, casi todo el mundo era a la vez deudor y acreedor de alguien, y los ingresos familiares solían tener forma de promesas de otras familias; todo el mundo sabía y llevaba la cuenta de lo que sus vecinos se debían entre sí, y de manera semestral o anual las comunidades celebraban un día de «pasar cuentas», en que se cancelaban las deudas que unos tenían con otros en un gran círculo, y tan sólo se cancelaban con monedas o bienes las diferencias que quedaban al final, una vez acabada la reunión[43].

La razón por la que esto da la vuelta a nuestras concepciones es que estamos acostumbrados a culpar del auge del capitalismo a algo que hemos dado en llamar vagamente «el mercado»: la ruptura de los antiguos sistemas de ayuda mutua y solidaridad, y la creación de un mundo de frío cálculo en que todo tiene un precio. En realidad, los aldeanos ingleses no parecen apreciar ninguna contradicción entre ambos. Por una parte, creían firmemente en la administración colectiva de campos, arroyos y bosques, y en la necesidad de ayudar a los vecinos con problemas. Por otra parte, veían el mercado como una versión atenuada del mismo principio, dado que estaban basados por completo en la confianza. De manera muy similar a las mujeres tiv con sus regalos de boniatos y ocra, los vecinos asumían que debían estar siempre ligeramente endeudados unos con otros. Al mismo tiempo, la mayoría parece haberse sentido muy cómoda con la idea de comprar y vender, e incluso con las fluctuaciones del mercado, siempre que no amenazaran a los honestos medios de supervivencia de una familia[44]. Ni siquiera la legalización de los préstamos con intereses, en 1545, causó ningún revuelo de importancia, siempre que tuvieran lugar dentro de ese mismo marco moral: los préstamos se veían como un medio aceptable de ingresos, por ejemplo, para las viudas, que no poseían ningún otro, o como una manera de que algunos vecinos participaran de las ganancias de alguna aventura comercial de escaso montante. William Stout, un mercader cuáquero de Lancashire, hablaba maravillas de Henry Coward, el mercader en cuya tienda había realizado su aprendizaje:

> Mi amo tenía entonces una tienda de comestibles, herramientas y otros bienes, y era muy respetado, y confiaban en él, no sólo la gente de su misma profesión de fe, sino también otros de diversas religiones y circunstancias. (…) Tenía tanto crédito que todo aquel que tenía dinero disponible lo colocaba bajo su protección para que le diera intereses o para que lo empleara[45].

En aquel mundo, la confianza lo era todo. La mayoría del dinero era literalmente confianza, dado que la mayoría de tratos de crédito eran apretones de manos. Cuando la gente empleaba la palabra «crédito», se refería por encima de todo a una reputación de integridad y honestidad; y también al honor, virtud y respetabilidad de

un hombre o mujer. Pero también una reputación de generosidad, decencia y sociabilidad o buena disposición era tan importante, a la hora de suscribir un préstamo, como un informe de ingresos[46]. En consecuencia, los términos financieros y los morales se volvieron indistinguibles. Uno podía calificar a los demás como «valiosos»[*], como «una mujer de la más alta estimación» o «un hombre de poca consideración», y de igual manera, se hablaba de «dar crédito» a las palabras de alguien para decir que se le creía («crédito» procede de la misma raíz latina que «credo» o «credibilidad») o de «extender crédito» cuando uno confía en su palabra de que devolverá lo prestado.

No se debería idealizar la situación. Se trataba de un mundo muy patriarcal: la reputación de castidad de la mujer o hija de un hombre formaba parte de su crédito tanto como su reputación de amable o piadoso. Es más: casi todos aquellos de menos de treinta años de edad, hombres o mujeres, se encontraban empleados como sirvientes en las posesiones de alguien (como peones de granja, lecheras, aprendices) y, como tales, eran «de poca o ninguna consideración»[47]. Por último, aquellos que perdían su reputación a ojos de la comunidad se convertían de facto en parias, y descendían a las clases criminales o cercanas a la criminalidad de los trabajadores desarraigados, mendigos, prostitutas, carteristas, vendedores ambulantes, adivinos, actores y demás «hombres sin amo» y «mujeres de mala reputación»[48].

Las monedas se empleaban sobre todo entre extranjeros, o a la hora de pagar rentas, diezmos e impuestos a los terratenientes, alguaciles, sacerdotes y demás superiores. Los propietarios de tierras y los mercaderes ricos, que desdeñaban el apretón de manos, a menudo empleaban dinero entre sí, especialmente para pagar letras de cambio sacadas de los mercados de Londres[49]. Por encima de todo, el oro y la plata los empleaba el gobierno para comprar armas y pagar soldados, y los empleaba también la propia clase criminal. Esto significaba que las monedas las empleaban a la vez quienes ostentaban el poder en el sistema (magistrados, policías, jueces de paz) y los violentos elementos de la sociedad que aquéllos debían controlar.

* * *

Con el tiempo esto llevó a una cada vez mayor separación de universos morales. Para la mayoría de las personas, que evitaban verse enredadas en el sistema legal tanto como evitaban verse implicadas en asuntos de soldados y criminales, la deuda siguió siendo parte integrante del tejido de sociabilidad. Pero aquellos que pasaban su vida laboral en los salones de palacios gubernamentales y en grandes casas comerciales comenzaron a desarrollar, gradualmente, una nueva perspectiva, en la que el intercambio en metálico era normal y era la deuda la que se veía manchada de

criminalidad.

Cada una de estas perspectivas giraba en torno a cierta teoría implícita acerca de la naturaleza de la sociedad. Para la mayoría de los aldeanos ingleses, la fuente y foco real de vida social y moral no era tanto la iglesia como la taberna, y la comunidad se encarnaba sobre todo en la convivencia desarrollada en festividades populares como la Navidad o las Fiestas de Mayo, con todo lo que tales celebraciones implicaban: los placeres compartidos, la comunión de sensibilidades, la encarnación física de lo que se llamaba «la buena vecindad». La sociedad se cimentaba sobre el «amor y amistad» hacia vecinos y parientes, y hallaba su expresión en todas aquellas formas de comunismo cotidiano (ayudar al vecino con sus tareas, proporcionar leche y queso a las viudas ancianas) que surgían de él. Los mercados no se percibían en contradicción con esta ética de la ayuda mutua. Era, tanto como lo fue para Al-Tusi, una extensión de la cooperación mutua, y en gran parte por la misma razón: porque operaban completamente en base a la confianza y el crédito[50].

Puede que Inglaterra no produjera un intelectual del calibre de Al-Tusi, pero podemos hallar las mismas nociones reflejadas en la mayoría de los escritores de la escolástica medieval, por ejemplo en *Los seis libros de la República*, de Jean Bodin, que circuló ampliamente en Inglaterra gracias a una traducción de 1605. «La cordialidad y la amistad», escribió Bodin, «son la base de toda sociedad civil y humana»: constituyen «la justicia natural, verdadera» sobre la que debe construirse toda la estructura legal de contratos, tribunales e incluso gobierno[51]. De igual manera, cuando los intelectuales de la economía reflexionaban sobre los orígenes del dinero, hablaban de «confiar, intercambiar y comerciar»[52]. Sencillamente se asumía que las relaciones humanas iban en primer lugar.

En consecuencia, todas las relaciones humanas pasaron a ser concebidas como deudas. «Perdona nuestras deudas.»: ésta fue la época, justo al final de la Edad Media, en que la traducción del Padrenuestro obtuvo una popularidad universal. Los pecados son deudas con Dios: inevitables, pero quizá solucionables, puesto que, cuando llegue el fin de los tiempos, nuestros créditos y pecados se cancelarán mutuamente en el Juicio Final de Dios. La noción de deuda se insertó incluso en lo más íntimo de las relaciones humanas. Como los tiv, los aldeanos medievales hablaban a veces de «deudas de carne», pero la noción era completamente diferente: hacía referencia al derecho de ambas partes en un matrimonio a exigir sexo al otro, algo que en principio podía hacer siempre que él o ella quisiera. La frase «pagar las propias deudas» desarrolló así connotaciones, de manera similar a lo que había pasado siglos antes con la frase romana «cumplir con el deber». Geoffrey Chaucer incluso hace un juego de palabras con *tally* («palo de conteo», «cuenta», en francés *taille*, «cintura») y *tail* («cola») en *El cuento del marino*[*], una historia acerca de una mujer que paga las deudas de su marido con favores sexuales: «y si no consigo

devolvértelo, bueno, soy tu mujer, ¡apúntalo en la cuenta!»[53][*].

Incluso los mercaderes londinenses apelaban en ocasiones al lenguaje de la sociabilidad, señalando que, al fin y al cabo, todo comercio se basa en el crédito, y éste es tan sólo una extensión de la ayuda mutua. En 1696, por ejemplo, Charles Davenant escribía que incluso si hubiera una pérdida general de confianza en el sistema de créditos, no duraría mucho, pues al fin y al cabo, cuando la gente reflexionara sobre ello y se diera cuenta de que el crédito es tan sólo una extensión de la sociedad humana,

> Se darán cuenta de que ninguna nación comerciante subsistió jamás realizando sus negocios sólo en monedas y mercancías; que la confianza y el crédito en el otro son tan necesarios para unir a las personas como el amor, la obediencia, la amistad y el diálogo. Y una vez la experiencia ha demostrado al hombre lo débil que es cuando se encuentra solo, desea ayudar a los demás y pedir la ayuda de sus vecinos, lo cual, gradualmente, por supuesto, reflotará el crédito[54].

Davenant era un comerciante infrecuente (su padre era poeta). Más típicos de su clase eran hombres como Thomas Hobbes, cuyo *Leviatán*, publicado en 1651, constituye, de muchas maneras, un prolongado ataque a la idea de que la sociedad se construye sobre lazos de solidaridad común.

Se puede considerar a Hobbes como la primera andanada (una andanada devastadora) de la nueva perspectiva moral. Cuando se publicó *Leviatán*, no está claro qué escandalizó más a sus lectores: su descarado materialismo (Hobbes insistía en que los humanos son básicamente máquinas cuyas acciones pueden entenderse partiendo de un solo principio: que tendían a moverse buscando el placer y huyendo del daño) o su resultante cinismo (si el amor, la amistad y la confianza son fuerzas tan poderosas, preguntaba, ¿cómo es que incluso dentro de la familia guardamos nuestras posesiones más valiosas en cajas fuertes?). Aun así, el argumento esencial de Hobbes (que no se puede confiar en que los humanos, motivados tan sólo por el propio interés, traten con justicia a los demás de mutuo acuerdo, y que por tanto la sociedad sólo surge cuando se dan cuenta de que, a largo plazo, les resulta beneficioso ceder parte de su libertad y aceptar el poder absoluto del rey) apenas difería de las argumentaciones que teólogos como Martín Lutero utilizaban un siglo antes. Hobbes tan sólo sustituyó las referencias bíblicas por lenguaje científico[55].

Quisiera llamar la atención especialmente sobre el concepto de «propio interés»[56]. Se trata, en su sentido original, de la clave de la nueva filosofía. El término aparece por vez primera en inglés en época de Hobbes, y, efectivamente, se toma prestado del latín *interesse*, el término del derecho romano para los intereses

en los préstamos. Cuando se introdujo por vez primera, la mayoría de los autores ingleses consideraron que la idea de que toda la vida humana se puede explicar mediante la búsqueda del propio interés era cínica, maquiavélica, foránea, que no encajaba con facilidad en las costumbres y tradiciones inglesas. Hacia el siglo XVIII, la gran mayoría de la clase cultivada la consideraba sentido común.

Pero ¿por qué «interés»? ¿Por qué construir una teoría general acerca de las motivaciones humanas a partir de un término que significaba «penalización por el retraso en el pago»?

Parte del atractivo del término es que procedía de la contabilidad. Era matemático. Esto lo hacía parecer objetivo, incluso científico. Afirmar que tan sólo buscamos nuestro propio interés nos da una manera de pasar de largo por encima del torbellino de pasiones y emociones que parecen gobernar nuestra existencia cotidiana y motivar lo que en realidad vemos hacer a la gente (no sólo por amor y amistad, sino también por envidia, desdén, devoción, piedad, lujuria, embarazo, necedad, indignación y orgullo) y descubrir que, pese a todo esto, la mayor parte de las decisiones realmente importantes se basan en un cálculo racional de ventaja material, lo que significa también que son bastante predecibles. «Así como el mundo físico se rige por las leyes del movimiento», decía Helvecio, en un párrafo que nos retrotrae a Shang Yang, «no menos se rige el universo moral por las leyes del interés»[57]. En esta afirmación iba incluido que todas las ecuaciones cuadráticas de la teoría económica a la larga se podrían construir[58].

El problema es que el origen del concepto no es en absoluto racional. Sus raíces son teológicas, y las asunciones teológicas que subyacen en él nunca se disolvieron del todo. «Propio interés» aparece por vez primera en las obras del historiador italiano Francesco Guicciadini (quien era, por cierto, amigo de Maquiavelo) alrededor de 1515, como eufemismo para el «amor por uno mismo» de San Agustín. Para Agustín, el «amor a Dios» nos lleva a la benevolencia para con nuestros semejantes; el amor por uno mismo, en cambio, se refiere al hecho de que, desde la Caída original, estamos malditos por un sinfín de insaciables deseos de autogratificación; tanto es así que, de hecho, si nos dejaran abandonados a nuestra suerte, caeríamos inevitablemente en una competición de unos contra otros, incluso en la guerra. Poner «interés» en lugar de «amor» puede haber sido una elección obvia, dado que aquello de lo que autores como Guicciadini intentaban huir era precisamente de la noción de que el amor era la emoción primaria. Pero la frase mantuvo la misma noción de deseos insaciables bajo su nueva apariencia de matemática impersonal, pues ¿qué es «interés» sino la exigencia de que el dinero *nunca deje* de crecer? Seguía siendo así cuando se convirtió en un término para inversiones («tengo un interés del 12 por ciento en esa empresa»): es dinero empleado en la perpetua búsqueda de beneficios[59]. Así pues, la mismísima idea de que la motivación principal de los seres humanos es el propio interés tiene sus raíces

en la profunda noción cristiana de que somos todos unos pecadores incorregibles; abandonados a nuestra propia suerte no buscaremos un cierto nivel de confort y felicidad y nos detendremos para disfrutar de ellos; no venderemos nuestra parte, como Simbad; ni mucho menos nos pararemos a preguntarnos por qué debemos tener una parte, para empezar[*]. Y como Agustín ya había predicho, el deseo infinito en un mundo finito provoca una eterna competición, lo que a su vez es la razón de que, según Hobbes, nuestra única esperanza de paz social resida en arreglos contractuales por cuyo cumplimiento vele el aparato del Estado.

* * *

La historia de los orígenes del capitalismo, pues, no es la de la gradual destrucción de comunidades tradicionales por el impersonal poder del mercado. Es más bien la historia de cómo convirtieron una economía de crédito en una economía de interés; de la gradual transformación de las redes morales debida a la intrusión del poder impersonal, y a veces vengativo, del Estado. A los aldeanos ingleses que vivían en época isabelina o en la de los Estuardo no les gustaba apelar al sistema judicial, ni siquiera cuando la ley estaba de su lado, en parte debido al principio según el cual los vecinos debían arreglar sus problemas entre ellos, y en parte porque la ley era extraordinariamente dura. Bajo el reinado de Isabel, por ejemplo, el castigo por vagancia (desempleo) era, la primera vez, clavar las orejas del culpable a un cepo; para reincidentes, la muerte[60].

Lo mismo ocurría con la ley de endeudamiento, en especial porque las deudas podían a menudo tratarse como crímenes, especialmente si el acreedor era vengativo. En Chelsea, alrededor de 1660,

> Margaret Sharples fue acusada de robar tela, «que había convertido en unas enaguas para sí misma», de la tienda de Richard Bennett. Su defensa fue que había regateado con el aprendiz de Bennett por la tela, «pero que al no tener suficiente dinero en su bolsa para pagarla, se la llevó con el propósito de pagar por ella en cuanto pudiera; y que más tarde había acordado con Mr. Bennett un precio por ella». Bennett confirmó que así había sido: tras acordar pagarle 22 chelines, Margaret «le entregó un cesto lleno de bienes como aval por el dinero, así como cuatro chelines y nueve peniques en metálico». Pero «poco después, tras reconsiderar el asunto, prefirió deshacer el acuerdo con ella; devolvió el cesto con los bienes» y comenzó los procedimientos legales formales contra ella[61].

Margaret Sharples murió en la horca.

Obviamente, raro era el tendero que quería ver siquiera a su cliente más irritante

en el patíbulo. Por ello, la gente decente tendía a evitar por completo los tribunales. Uno de los descubrimientos más interesantes de la investigación de Craig Muldrew es que, conforme pasaba el tiempo, menos cierta era esta afirmación.

Incluso en la Baja Edad Media, en casos de préstamos realmente grandes, no era infrecuente que los acreedores interpusieran denuncias en los tribunales locales, pero esto era, en realidad, una manera de asegurarse que había un registro público (recordemos que la mayor parte de la gente, en aquella época, era analfabeta). Los deudores estaban encantados de ir a juicio porque, al parecer, si se les estaba cobrando algún interés, significaba que, si se declaraban en bancarrota, el prestamista era, a los ojos de la ley, tan culpable como ellos. Menos del 1 por ciento de los casos llegó alguna vez a juicio[62]. La legalización de los intereses comenzó a cambiar las reglas del juego. En la década de 1580, cuando los préstamos con intereses comenzaron a ser comunes entre los aldeanos, los acreedores empezaron a insistir en el empleo de garantías legales firmadas. Esto llevó a tal explosión de apelaciones a los tribunales que en muchas ciudades pequeñas casi todas las casas parecían estar en algún litigio por deudas de un tipo u otro. Sólo una pequeña proporción de estos pleitos llegó alguna vez a juicio, sin embargo: la solución habitual era confiar en la sencilla amenaza de castigo para animar a los deudores a buscar un arreglo extrajudicial[63]. Aun así, la consecuencia fue que el miedo a la cárcel por deudas (o a algo peor) comenzó a pender sobre todo el mundo y acabó tiñendo la propia sociabilidad con el color del crimen. Incluso el señor Coward, el amable tendero, finalmente acabó viéndose afectado. Su buen crédito se convirtió en un problema, especialmente porque se sentía obligado por su honor a emplearlo con los menos afortunados:

> También hacía tratos en especies con socios dudosos, y cada vez se preocupó más de personas en malas circunstancias, de las que no podía obtener ni provecho ni crédito; y por frecuentar casas de mal carácter comenzó a disgustar a su mujer. Era una mujer perezosa, que le robaba dinero a sus espaldas, por lo que sus circunstancias comenzaron a ser tan asfixiantes que se veía en prisión cualquier día. Lo cual, junto a la vergüenza de haber perdido su antigua reputación, lo llevó a la desesperación y le rompió el corazón, de modo que se encerró en su casa durante algún tiempo y murió de pena y de vergüenza[64].

Puede que no resulte muy sorprendente si uno consulta fuentes de la época que explican cómo eran esas prisiones, especialmente para quienes no eran de orígenes aristocráticos. Con toda seguridad el señor Coward sabía de las condiciones de algunas de las más notables, como Fleet y Marshalsea, que causaban periódicos escándalos cuando se exponían en el Parlamento o en la prensa, llenando los diarios

de historias de deudores en grilletes, «cubiertos de mugre y parásitos, que agonizaban, sin que nadie se apiadase de ellos, de hambre y de tifus», mientras los aristócratas libertinos, alojados en las secciones de élite de las mismas cárceles, vivían una vida de lujo, con visitas de manicuras y prostitutas[65].

La criminalización de la deuda, pues, supuso la criminalización de la misma base de la sociedad humana. No se puede subrayar lo suficiente que en una pequeña aldea todo el mundo era a la vez deudor y acreedor. Podemos imaginar las tensiones y tentaciones que habrán existido en algunas comunidades (y las comunidades, pese a estar basadas en el amor, o quizá *porque* se basan en el amor, están siempre llenas de odio, rivalidad y pasión) cuando quedó claro que con la suficiente astucia, cálculo, manipulación y quizá unos estratégicos sobornos, uno podía hacer que colgasen o enviasen a la prisión a casi cualquiera que odiara. ¿Qué tenía realmente Richard Bennett contra Margaret Sharples? Nunca conoceremos el trasfondo de la historia, pero se puede apostar sobre seguro a que había uno. Los efectos de la solidaridad comunal deben haber sido devastadores. Lo repentinamente accesible de la violencia realmente amenazó con transformar aquello que había sido la esencia de la sociabilidad en una guerra de todos contra todos[66]. No resulta sorprendente, pues, que hacia el siglo XVIII, la propia noción de crédito personal hubiera adquirido una connotación negativa, con prestamistas y deudores considerados sospechosos por igual[67]. El empleo de monedas (al menos entre quienes tenían acceso a ellas) había acabado pareciendo moral.

* * *

Comprender todo esto nos permite ver a algunos de los autores europeos tratados en capítulos anteriores bajo una nueva luz. Tomemos, por ejemplo, el elogio de la deuda de Panurgo: resulta que la verdadera broma no es la sugerencia de que la deuda une a las comunidades (algo que cualquier campesino francés o inglés asumiría sin problemas), ni siquiera que *tan sólo* la deuda une a las comunidades, sino ponerlo en boca de un intelectual que es, a la vez, un inveterado criminal, es decir, poner la moralidad popular como un espejo para reírse de las clases altas que la desaprueban. O pongamos por ejemplo a Adam Smith:

> No es de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero de lo que esperamos nuestra cena, sino de su preocupación por su propio interés. No nos dirigimos a su humanidad sino a su amor por sí mismos, y no les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas[68].

Lo extraño aquí es que, en la época en que Smith lo escribía, esto sencillamente

era falso[69]. La mayoría de los tenderos ingleses aún gestionaban la mayor parte de sus negocios a crédito, lo que significa que los clientes dependían en todo momento de su benevolencia. Resulta muy difícil creer que Smith no lo supiera. Más bien parecería que estaba describiendo un cuadro utópico. Quería que imaginemos un mundo en el que todo el mundo emplea dinero, en parte porque estaba de acuerdo con la opinión generalizada de la emergente clase media de que el mundo sería un lugar mejor si todo el mundo se comportara de ese modo y evitara emplear acuerdos confusos y potencialmente problemáticos. La gente debería pagar con dinero, decir «por favor» y «gracias» y abandonar la tienda. Es más: emplea su imagen utópica para lanzar un argumento de aún más importancia: que si todos los negocios obraran como las grandes compañías comerciales, cuidándose tan sólo de su propio interés, no habría ningún problema. Incluso «la natural rapacidad y egoísmo» de los ricos, con todos sus «vanos e insaciables deseos», conduciría, mediante la lógica de la mano invisible, al beneficio común[70].

En otras palabras, Smith sencillamente se inventó el papel del consumidor a crédito de su época, de la misma manera en que había inventado su historia de los orígenes del dinero[71]. Esto le permitió ignorar tanto el papel de la benevolencia como el de la malevolencia en los asuntos económicos; tanto la ética de cooperación mutua que forma la necesaria base de cualquier sistema similar al libre mercado (es decir, cualquier mercado no creado y mantenido por el Estado) *como* la violencia y agresividad que habían creado los mercados competitivos y egoístas que empleaba como modelo.

Nietzsche, a su vez, tomó las premisas de Smith, de que la vida es intercambio, pero exponiendo todo aquello de lo que Smith prefería no hablar: la tortura, el asesinato, la mutilación… Ahora que hemos visto un poco del contexto social, es difícil leer las descripciones de Nietzsche (por otra parte, sorprendentes) acerca de antiguos cazadores y pastores llevando las cuentas de sus deudas y exigiendo los ojos y dedos de los demás sin pensar en el verdugo de Casimiro, que realmente presentó a su amo una factura por ojos vaciados y dedos cortados. Lo que en realidad describe es lo que se necesitó para crear un mundo en que el hijo de un próspero reverendo de clase media, como él mismo, pudiera sencillamente asumir que toda vida humana se basa en el intercambio calculado y egoísta.

Parte III

Dinero-crédito impersonal

Una de las razones por las que los historiadores tardaron tanto en ver los elaborados sistemas de crédito de la Inglaterra de los Tudor y Estuardo fue que los intelectuales de la época hablaban de dinero en abstracto; rara vez lo mencionaban. Para la clase educada, «dinero» pronto significó oro y plata. La mayoría escribía como si se pudiera dar por sentado que desde siempre, todas las naciones de la historia habían usado el oro y la plata como dinero, y que siempre sería así.

No sólo pese a contradecir a Aristóteles; también se contradecía directamente con los hallazgos de los exploradores de la época, que encontraban dinero en forma de conchas, de cuentas, de plumas, de sal y de una variedad ilimitada de formas allá donde fueran[72]. Sin embargo, todo esto sólo consiguió que los historiadores de la economía se reafirmaran en sus posiciones. Algunos apelaban a la alquimia para asegurar que el estatus monetario del oro y la plata tenía una base natural: el oro (que procedía del Sol) y la plata (que procedía de la Luna) eran las formas perfectas y eternas de metal hacia las que los demás tendían a evolucionar[73]. La mayoría, sin embargo, no creía necesaria tanta explicación; el valor intrínseco de los metales preciosos era evidente por sí mismo. Por tanto, cuando los consejeros reales o los panfletistas de Londres discutían de problemas económicos, los asuntos que debatían eran siempre los mismos: ¿cómo evitamos que los metales salgan del país? ¿Qué hacemos con la paralizante escasez de monedas? Para la mayoría, preguntas como «¿cómo mantener la confianza en los sistemas de crédito locales?» sencillamente no surgían.

Esto era aún más extremado en Gran Bretaña que en el continente, en que «devaluar» o «revalorizar» la moneda era aún una opción. En Gran Bretaña, tras un desastroso intento de devaluación durante la época Tudor, se abandonaron esas soluciones. Desde entonces, reducir el contenido de metales preciosos de la moneda se convirtió en un problema moral. Para el gobierno, mezclar un metal vil en la sustancia pura y eterna de una moneda era algo evidentemente erróneo. De modo que, hasta cierto punto, se puede considerar «cortar la moneda», una práctica completamente extendida en Gran Bretaña, como una versión popular de devaluación, puesto que implicaba recortar (de manera ilegal) los bordes de las monedas y volverlas a aplastar para que parecieran poseer su tamaño original.

Es más: las nuevas maneras de dinero virtual que comenzaron a aparecer en esta nueva era parecen firmemente basadas en las mismas nociones. Esto es crucial porque ayuda a comprender lo que de otra manera parecería una rara contradicción: ¿cómo es que esta época de despiadado materialismo, en que se rechazó la noción de que el dinero era una mera convención social, fue testigo del surgimiento del papel moneda, así como de toda una plétora de nuevos instrumentos de crédito y de formas de abstracción financiera que se han convertido en típicas del moderno capitalismo? Ciertamente, la mayoría de estas formas (cheques, bonos, acciones, rentas anuales)

tenían su origen en el metafísico mundo de la Edad Media. Sin embargo, en esta nueva época florecieron como nunca antes.

Si se examina la verdadera historia, empero, pronto se hace evidente que ninguna de estas nuevas formas de dinero minó la noción de que el dinero se fundaba en el valor «intrínseco» del oro y de la plata. De hecho, la reforzaron. Lo que parece haber ocurrido es que, una vez se separó el crédito de las relaciones reales de confianza entre individuos (ya fueran mercaderes o aldeanos), se hizo evidente que se podía crear dinero simplemente diciendo que estaba allí; pero que cuando se hacía esto en un mundo amoral de mercados competitivos, llevaba casi inevitablemente a estafas y a todo tipo de timos, causando pánicos periódicos a los guardianes del sistema, que buscaban nuevas maneras de ligar el valor de las distintas formas de papel al oro y la plata.

Ésta es la historia que normalmente se cuenta acerca de los «orígenes de la banca». Desde nuestra perspectiva, sin embargo, lo que revela es lo unidos que estaban el lingote, la guerra y los nuevos instrumentos de crédito. Sólo hay que tener en cuenta los senderos por los que *nunca* se transitó. Por ejemplo: no había ninguna razón intrínseca por la que no se pudiera endosar a una tercera parte una letra de cambio y que se convirtiera en transferible, convirtiéndose, de facto, en un tipo de papel moneda. Fue así como surgió el papel moneda en China. En la Europa medieval había periódicos intentos en esa dirección, pero, por diversas razones, nunca llegaron muy lejos[74]. Por otra parte, los banqueros pueden crear dinero simplemente emitiendo créditos por cantidades mayores a sus reservas. Esto se considera la esencia de la banca moderna, y puede llevar a la circulación de papel moneda privado[75]. También hubo movimientos en este sentido, especialmente en Italia, pero se trataba de una propuesta arriesgada, pues se corría el riesgo de que se desatara el pánico entre los abonados y que intentaran redimirlos, y la mayoría de los gobiernos de la Edad Media reservaban duros castigos para los banqueros incapaces de restituir el dinero en tales casos, como demuestra el caso de Francesch Castelló, decapitado frente a su propio banco en Barcelona en 1360[76].

Allá donde los banqueros controlaban los gobiernos, solía salir más a cuenta manipular directamente las finanzas gubernamentales. La historia de los modernos instrumentos financieros, y de los orígenes definitivos del papel moneda, comienza realmente con la emisión de bonos municipales; una práctica iniciada por el gobierno veneciano en el siglo XII, cuando, necesitado de una rápida inyección de dinero para fines militares, impuso un préstamo obligatorio a sus contribuyentes, por el que prometía un interés anual del 5 por ciento, y permitía negociar con los bonos, creando así un mercado de deuda gubernamental. Tendían a ser bastante meticulosos con los pagos de intereses, pero dado que los bonos no especificaban ninguna fecha de caducidad, los precios del mercado solían fluctuar muchísimo en función de la suerte política y militar de la ciudad, y lo mismo ocurría con las tasaciones e

informes acerca de si se los podría pagar. Prácticas similares se extendieron rápidamente a otras ciudades italianas, así como a enclaves mercantiles del norte de Europa: las Provincias Unidas de Holanda financiaron su guerra de independencia contra los Habsburgo (1568-1648) en gran parte gracias a una serie de préstamos obligatorios, aunque también realizaron numerosas emisiones de bonos voluntarios[77].

Obligar a los contribuyentes a realizar un préstamo es, en cierto sentido, sencillamente pedir que paguen sus impuestos antes de tiempo; pero cuando el Estado veneciano acordó pagar intereses (y en términos legales se trataba de *interesse*, es decir, una penalización por demora en el pago) estaba penalizándose a sí mismo por no poder devolverlo de inmediato. Es fácil observar las numerosas preguntas morales y legales que esto desata acerca de las relaciones entre el pueblo y el gobierno. Al final, las mismas clases de comerciantes de esas repúblicas mercantiles que fueron pioneras en las nuevas formas de financiación acabaron viéndose a sí mismas más como poseedoras del gobierno que como deudoras. No sólo las clases comerciantes: hacia 1650, la mayoría de los hogares holandeses poseían al menos un poco de deuda del gobierno[78]. Sin embargo, la verdadera paradoja aparece cuando se comienza a «monetizar» esta deuda, es decir, cuando se comienza a emplear las promesas de pago gubernamental como moneda y se les permite circular. Aunque ya en el siglo XVI los mercaderes empleaban letras de cambio para saldar sus deudas, los bonos de deuda pública (*rentes*, juros, rentas anuales) se convirtieron en el verdadero dinero crédito de la nueva era. Es aquí donde debemos buscar los verdaderos orígenes de la «revolución de los precios» que hundió a los otrora independientes aldeanos y que abrió las puertas para convertirlos, finalmente, en trabajadores asalariados de aquellos que tenían acceso a mejores formas de crédito. Ni siquiera en Sevilla, por donde los galeones procedentes del Nuevo Mundo llegaban cargados de oro al Viejo Continente, se empleaba mucho el metálico para las transacciones cotidianas. La mayoría se llevaba directamente a los almacenes de banqueros genoveses que operaban desde el puerto, donde se acumulaba a la espera de su envío a Oriente. Pero en el proceso se convertía en la base de un complejo esquema de crédito en el que se prestaba al emperador el valor de los metales preciosos a fin de que financiara operaciones militares; a cambio, el gobierno emitía billetes que otorgaban al portador rentas anuales con intereses, billetes con los que se podía negociar como si se tratara de dinero. De esta manera, los banqueros podían multiplicar de manera casi ilimitada el valor real del oro y la plata que retenían. Ya en la década de 1570 sabemos de ferias en lugares como Medina del Campo, cerca de Sevilla, que se habían convertido en «auténticas fábricas de certificados», en que las transacciones se llevaban a cabo casi exclusivamente en papel[79]. Dado que siempre había incertidumbre en cuanto a si el gobierno español podía realmente pagar sus deudas, o con cuánta regularidad,

los billetes tendían a circular a menor precio (especialmente porque los juros comenzaron a circular por toda Europa), lo que causó una inflación continua[80].

Tan sólo con la creación del Banco de Inglaterra, en 1694, se puede hablar realmente de papel moneda, puesto que sus billetes no eran de ningún modo bonos de deuda pública. Estaban fundados, como todos los demás, en las deudas de guerra del rey. Es necesario enfatizar este punto. El hecho de que el dinero ya no fuera una deuda *con* el rey, sino una deuda *del* rey, lo convertía en algo muy diferente de lo que había sido antes. Se había convertido, en muchos aspectos, en una imagen opuesta o especular de las primitivas formas de dinero.

Recordará el lector que el Banco de Inglaterra lo creó un consorcio de cuarenta mercaderes de Londres y Edimburgo, la mayoría ya acreedores de la Corona, cuando ofreció al rey Guillermo III un préstamo de 1,2 millones de libras para financiar su guerra contra Francia. Al hacerlo, también lo convencieron de permitirles, a cambio, fundar una corporación con monopolio para la emisión de billetes, que eran, en realidad, letras de cambio por el valor de lo que el rey les debía. Éste fue el primer banco central independiente, y se convirtió en cámara de compensación para liquidar las deudas entre otros bancos más pequeños; los billetes pronto se convirtieron en el primer papel moneda europeo. Sin embargo, el gran debate público de la época, un debate acerca de la mismísima naturaleza del dinero, no giraba en torno al papel moneda, sino en torno al metal. La década de 1690 fue un periodo de crisis para la acuñación británica. El precio de la plata había subido tanto que las nuevas monedas británicas (las casas de moneda habían introducido recientemente el cordoncillo, el borde estampado en los cantos que tan familiar nos resulta hoy en día, que hacía imposible la práctica de «cortar la moneda») valían en realidad menos que su contenido en plata, con los resultados que son imaginables. Las monedas de plata auténtica desaparecieron; las únicas que quedaban eran las antiguas monedas recortadas, y de éstas cada vez había menos. Había que hacer algo. Se desató una guerra de panfletos, que llegó a su punto culminante en 1695, un año antes de la fundación del banco. El ensayo de Charles Davenant acerca del crédito, que ya he citado anteriormente, era parte de esta guerra de panfletos: proponía que Gran Bretaña pasara a una moneda totalmente crediticia, basada en la confianza pública, pero lo ignoraron por completo. El Tesoro propuso reunir nuevamente todas las monedas y volver a acuñarlas con entre un 20 y un 25 por ciento menos de peso, a fin de volver a situar las piezas por debajo del precio de la plata en el mercado. Muchos de los que apoyaban esta opinión tomaron posturas explícitamente chartalistas, insistiendo en que, de cualquier modo, la plata no posee ningún valor intrínseco, y que el dinero es tan sólo una unidad de medida establecida por el Estado[81]. Sin embargo, quien ganó la discusión fue John Locke, el filósofo liberal, que en aquella época actuaba como consejero de sir Isaac Newton, director de la Casa de la Moneda. Locke sostenía que no se podía hacer que una pieza pequeña de

plata valiese más simplemente rebautizándola como un «chelín», de la misma manera en que no se podía hacer más alto a un hombre bajo declarando que, desde ese momento, en un pie cabían quince pulgadas. El oro y la plata tenían un valor reconocido en todo el planeta; el sello gubernamental tan sólo daba fe de la pureza y peso del metal y (como añadió en palabras auténticamente teñidas de indignación) que un gobierno falsificase esto para su propia ventaja era tan criminal como lo que hacían los que recortaban monedas:

La finalidad de la estampación pública es tan sólo la de ejercer como guardián y garantía de la calidad de la plata que contratan las personas; en este punto, el daño que se hace a la *fe* del público es el que, en el tema del recorte de monedas, eleva la gravedad del *robo* hasta convertirlo en *traición*[82].

Por tanto, recalcaba, la única salida era reunir nuevamente toda la moneda y volver a acuñarla a exactamente el mismo valor que tenía antes.

Eso fue justamente lo que se hizo, y los resultados fueron desastrosos. Durante los años inmediatamente posteriores no hubo casi monedas en circulación; los precios y salarios se derrumbaron, y hubo hambre y descontento. Sólo los ricos quedaron a salvo, puesto que pudieron beneficiarse del nuevo dinero-crédito, negociando con deuda del rey en forma de billetes. También el valor de estos billetes fluctuó un tanto al principio, pero en cuanto los hicieron redimibles por metales preciosos, su valor se estabilizó. Para los demás, la situación sólo mejoró cuando el papel moneda, y, con él, billetes de menor denominación, comenzó a circular y a estar disponible para todo el mundo. La reforma se realizó desde arriba hacia abajo, y muy lentamente, pero se realizó y acabó creando un mundo en que incluso las transacciones cotidianas con carniceros y panaderos se realizaban en términos educados e impersonales, con moneda de baja denominación, y en que, por tanto, fue posible imaginar la propia vida en términos de cálculo del propio interés.

Es bastante fácil darse cuenta de por qué Locke adoptó esa postura. Era un materialista científico. Para él, la «fe» en el gobierno (citando el párrafo anterior) no era la creencia, por parte del pueblo, de que el gobierno mantendría sus promesas, sino la de que, sencillamente, no les mentiría; de que, como un buen científico, les proporcionaría información veraz y precisa. Era la postura de quien quería creer que la conducta humana se basaba en leyes naturales que, como las leyes de la física, recién descritas por Newton, eran superiores a cualquier gobierno. En realidad, lo que cabría preguntarse es por qué el gobierno británico se mostró de acuerdo con él y le apoyó resueltamente pese a los desastres inmediatamente posteriores. Poco después, en efecto (en 1717), Gran Bretaña adoptó el patrón oro, y el Imperio británico lo mantuvo (y, con él, la noción de que el oro y la plata *eran* dinero) hasta sus días finales.

Ciertamente, también el materialismo de Locke fue ampliamente aceptado, hasta el punto de convertirse en el lema de la época[83]. Sin embargo, la dependencia con

respecto al oro y la plata pareció proporcionar el único freno a los peligros que implicaban las nuevas formas de dinero-crédito, peligros que se multiplicaron muy rápidamente, en especial a partir del momento en que se permitió también a los bancos comunes emitir dinero. Pronto se hizo evidente que la especulación financiera, si se la libraba de toda traba legal o comunitaria, era capaz de producir consecuencias rayanas en la locura. La República Holandesa, pionera en el desarrollo de los mercados de acciones, ya lo había experimentado con la «tulipomanía» de 1637, la primera de una serie de «burbujas» especulativas (como se las denominó) en que los inversores, a través de la oferta, elevarían los precios del mercado de fúturos hasta el absurdo, para luego ver cómo caían en picado. Toda una serie de burbujas similares se dieron en Londres en la década de 1690; en casi todos los casos tenían su origen en la creación de alguna nueva sociedad anónima, a semejanza de la Compañía de las Indias Orientales, con alguna aventura colonial como objetivo. La famosa Burbuja de los Mares del Sur de 1720, en que una compañía recién fundada tras obtener el monopolio del comercio con las colonias españolas, compró una notable porción de la deuda pública británica, y vio cómo sus acciones se disparaban brevemente antes de desplomarse de forma ignominiosa, fue tan sólo la culminación. A su desplome le siguió, al año siguiente, el del famoso Banco Real de John Law en Francia, otro experimento de un banco central, similar al Banco de Inglaterra, que creció tan rápidamente que en pocos años había absorbido a todas las compañías de comercio colonial de Francia, así como la mayor parte de la deuda pública de la Corona francesa, y que había llegado a emitir su propio papel moneda antes de desplomarse y desvanecerse en 1721, obligando a su director a huir para salvar la vida. En todos los casos, las bancarrotas fueron seguidas por nuevas legislaciones: en Gran Bretaña se prohibió la creación de nuevas sociedades anónimas (excepto para construir caminos o canales) y en Francia, para eliminar completamente el papel moneda basado en deuda pública.

Poco sorprende, por lo tanto, que casi todo el mundo acabara aceptando los postulados económicos (si así se los puede llamar) de Newton: la noción de que uno no puede, sencillamente, crear dinero, o siquiera, en realidad, jugar a hacer componendas con él. Tenía que haber alguna base sólida y material para todo esto o el sistema al completo enloquecería. Los economistas pasarían siglos discutiendo cuál podía ser esa base (¿el oro, la tierra, el trabajo humano, la utilidad o atractivo de las mercancías, en general?), pero casi nadie regresó a nada parecido a la postura aristotélica.

* * *

Otra manera de enfocar este problema sería decir que durante la nueva era creció la incomodidad con respecto a la naturaleza política del dinero. La política, al fin y

al cabo, es el arte de la persuasión; es esa dimensión de la vida social en que las cosas se hacen realidad si una cantidad suficiente de personas cree en ellas. El problema es que, para jugar de manera eficaz a ese juego no se puede reconocer abiertamente esto: puede ser cierto que, si convenzo a todo el mundo de que soy el rey de Francia, me convierta efectivamente en el rey de Francia, pero esto nunca funcionaría si admitiera públicamente que ése es el único fundamento para reclamar el trono. A este respecto, la política se parece mucho a la magia, razón por la que tanto la política como la magia suelen estar siempre rodeadas de ese halo de fraude o engaño. En aquella época se hacía profesión pública de estas sospechas. En 1711, el ensayista satírico Joseph Addison escribió una pequeña fantasía acerca de la dependencia del sistema monetario del Banco de Inglaterra (y, por tanto, del de toda Gran Bretaña) de la fe pública con respecto a la estabilidad política del trono. La Ley de Instauración de 1701 garantizaba la sucesión al trono; una esponja era una metáfora popular para la bancarrota. Addison decía que en un sueño[*]…

> Vi a la reina Crédito Público, sentada en su trono en el Grocer's Hall[*], con la Carta Magna sobre su cabeza, la Ley de Instauración frente a ella. Todo lo que ella tocaba se convertía en oro. Tras el trono, contra las paredes, bolsas repletas de monedas se apilaban hasta el techo. A su derecha se abre una puerta. Aparece el Pretendiente, con una esponja en una mano y una espada en la otra, que blande contra la Ley de Instauración. La bella reina desfallece y se desmaya; el bello encantamiento por el cual todo lo que tocaba se trocaba en oro, se rompe. Las bolsas de dinero se desinflan como vejigas pinchadas. Las pilas de oro se convierten en montones de papeles o de palos de conteo rotos[84].

Si no se cree en el rey, el dinero se desvanece con él.

Es así que reyes, magos, mercados y alquimistas se funden, en esta época, en la imaginación popular, y por ello aún hablamos de la «alquimia del mercado» o de «magos de las finanzas». En el *Fausto* de Goethe (1808), el autor hace que su héroe (en su calidad de mago y alquimista) visite al emperador del Sacro Imperio Romano. Éste se encuentra hundido bajo el peso de las incontables deudas adquiridas para pagar los extravagantes placeres de la corte. Fausto y su asistente, Mefistófeles, le convencen de que puede pagar a sus acreedores sencillamente creando papel moneda. Esta creación se representa como un acto de prestidigitación pura. «Tienes muchísimo oro enterrado en algún lugar de tus tierras», dice Fausto. «Tan sólo has de emitir billetes a tus acreedores con la promesa de que más tarde se lo entregarás. Como nadie sabe realmente cuánto oro hay, no tienes límite alguno a tus promesas.»[85]

Este tipo de lenguaje mágico casi nunca aparece en la Edad Media[86]. Parecería

que tan sólo en una época decididamente materialista esta capacidad de producir cosas sencillamente diciendo que están ahí pueda resultar escandalosa, incluso diabólica. Y el signo más seguro de que se acaba de entrar en una época materialista es que se vea de esa manera. Ya hemos visto a Rabelais, justo acabada de comenzar esta era, regresar a un lenguaje idéntico al empleado por Plutarco para despotricar contra los prestamistas del Imperio romano («riéndose de esos filósofos naturales que aseguran que nada puede salir de la nada») mientras éstos manipulan sus libros de cuentas para pedir que se les devuelva un dinero que nunca tuvieron en sus manos. Panurgo le da la vuelta: no, es al pedir prestado que creo algo de la nada y me convierto en una especie de dios.

Pero reflexionemos acerca de las siguientes líneas, a menudo atribuidas a lord Josiah Charles Stamp, director del Banco de Inglaterra:

> El moderno sistema bancario fabrica dinero a partir de la nada. El proceso quizá sea el truco de prestidigitador más sorprendente jamás inventado. Los bancos se concibieron con iniquidad y nacieron del pecado. Los banqueros poseen la tierra: arrebátasela, pero dales el poder de crear crédito, y a golpe de pluma crearán suficiente dinero como para comprarla nuevamente. (…) Si queréis seguir siendo esclavos de los banqueros, y pagar el coste de vuestra propia esclavitud, dejad que continúen creando resguardos[87].

Parecería sumamente extraño que lord Stamp realmente escribiera esto, pero el párrafo se ha citado infinidad de veces: de hecho, probablemente se trate del párrafo más citado por críticos contra el moderno sistema bancario. Pese a ser apócrifo, es evidente que toca una fibra sensible, y aparentemente lo hace por la misma razón: los banqueros crean algo a partir de la nada. No sólo son fraudes, prestidigitadores: son malvados porque juegan a ser Dios.

Pero hay un escándalo más profundo que la simple prestidigitación. Si los moralistas de la Edad Media no plantearon todas estas objeciones no fue sólo porque se sintieran cómodos con las entidades metafísicas. Tenían un problema mucho más fundamental con el mercado: la codicia. Sostenían que las motivaciones del mercado eran inherentemente perversas. En cuanto la codicia se sancionó y el provecho sin límites se consideró un fin en sí mismo perfectamente lícito, este elemento mágico, político, se convirtió en un auténtico problema, porque implicaba que incluso aquellos actores (agentes de bolsa, especuladores, mercaderes) que permitían, de facto, que el sistema funcionase, no guardaban una lealtad convincente hacia nadie ni nada, ni siquiera hacia el propio sistema.

Hobbes, el primero en desarrollar esta visión de la naturaleza humana como una teoría social, conocía perfectamente este dilema de la codicia. Formaba la base de

su filosofía política. Argumentaba que incluso si somos suficientemente racionales como para comprender que, a largo plazo, nos conviene vivir en paz y seguridad, nuestros intereses a corto plazo nos indican que el asesinato y el saqueo son las opciones más rentables que se pueden adoptar, y que todo lo que se necesita para crear el caos y la inseguridad absolutos es que unos cuantos dejen de lado sus escrúpulos. Es por ello por lo que creía que los mercados sólo pueden existir bajo el dominio de los Estados absolutistas, capaces de obligarnos a mantener nuestras promesas y respetar las propiedades ajenas. Pero ¿qué ocurre cuando tenemos un mercado en el que lo que se negocia son las propias deudas del Estado y sus obligaciones; cuando no se puede realmente hablar del monopolio estatal de la fuerza porque se opera en un mercado internacional en el que la moneda principal son los bonos de deuda pública de los que depende la propia capacidad del Estado para reunir una fuerza militar?

Tras la incesante guerra contra todas las formas previas de comunismo entre los pobres, incluso hasta el punto de criminalizar el crédito, los amos del nuevo sistema mercantil descubrieron que no les quedaba ninguna justificación para mantener siquiera el comunismo de los ricos, ese nivel de cooperación y solidaridad necesario para mantener en funcionamiento el sistema económico. Ciertamente, pese a todas las tensiones y periódicos fracasos, el sistema sigue funcionando. Pero, como los recientes eventos han puesto dramáticamente de relieve, el problema nunca se ha resuelto.

Parte IV

Así pues, ¿qué es el capitalismo?

Estamos acostumbrados a ver el capitalismo moderno (junto con las modernas tradiciones de gobierno democrático) como algo que surge más tarde: con la era de las revoluciones (la Revolución industrial, las Revoluciones francesa y americana), una serie de profundas rupturas que se producen a finales del siglo XIX y que tan sólo se institucionalizan del todo tras el final de las guerras napoleónicas. Aquí, sin embargo, nos enfrentamos a una paradoja especial. Parecería que casi todos los elementos del aparato financiero que asociamos con el capitalismo (bancos centrales, mercados de bonos, venta al descubierto, agencias de corredores, burbujas especulativas, bursatilización, rentas anuales…) nacieron no sólo antes que la

disciplina de Economía, lo que quizá no sea tan sorprendente, sino incluso antes del surgimiento de las fábricas y del propio trabajo asalariado[88]. Se trata de un auténtico desafío a nuestra manera de pensar. Nos gustar pensar en las fábricas y talleres como «la economía real» y en lo demás como una superestructura construida sobre aquélla. Pero si esto es así, ¿cómo es posible que la superestructura llegara primero? ¿Pueden los sueños del sistema crear su cuerpo?

Todo esto hace surgir la pregunta de qué es el capitalismo, en primer lugar, una pregunta sobre la que no hay en absoluto un consenso. La palabra la inventaron los socialistas, que veían el capitalismo como aquel sistema en el que quienes poseían capital mandaban sobre la fuerza de trabajo de quienes no lo poseían. Sus partidarios, por el contrario, ven el capitalismo como el libre mercado, que permite a quienes tienen ideas potencialmente comercializables reunir recursos para hacerlas realidad. Casi todos están de acuerdo, sin embargo, en que el capitalismo es un sistema que exige crecimiento continuo. Las empresas han de crecer para ser económicamente viables. Lo mismo ocurre con las naciones. Así como un 5 por ciento anual era aceptable, en los albores del capitalismo, como el legítimo tipo de interés anual (es decir, la cantidad que todo inversor podía esperar que creciera su dinero por el principio de *interesse*) de igual manera, hoy en día, el 5 por ciento es la tasa a la que debería crecer el PIB. Lo que antaño fue un mecanismo impersonal que impulsaba a la gente a ver todo cuanto la rodeaba como una potencial fuente de ganancias ha acabado convirtiéndose en la única medida objetiva de la salud económica de la comunidad humana.

Si partimos de nuestra fecha origen de 1700, lo que vemos como el nacimiento del nuevo capitalismo no es sino un gigantesco aparato financiero de crédito y deuda que opera, en la práctica, para extraer más y más trabajo de todo aquel que entra en contacto con él, y en consecuencia produce un crecimiento infinito en la cantidad de bienes materiales. No lo hace sólo mediante la obligación moral, sino, sobre todo, empleando la obligación moral para movilizar pura fuerza física. En todo momento reaparece la conocida, pero típicamente europea, asociación de guerra y comercio, a menudo en formas sorprendentemente nuevas. Las primeras Bolsas, en Holanda y Gran Bretaña, se basaban sobre todo en los dividendos de las Compañías de las Indias Orientales y Occidentales, aventuras tanto militares como comerciales. Durante un siglo, una de estas corporaciones privadas, centradas en la búsqueda de beneficios, gobernó la India. Las deudas nacionales de Inglaterra, Lrancia y otros países tenían su origen en dinero prestado no para excavar canales y erigir puentes, sino para comprar pólvora para bombardear ciudades y construir los campamentos necesarios para encerrar prisioneros y entrenar reclutas. Casi todas las burbujas del siglo XVIII implicaban algún tipo de fantástica trama para emplear los beneficios de las aventuras coloniales en financiar las guerras europeas. El papel dinero era dinero-deuda, y el dinero-deuda era dinero de guerra, y así ha seguido siendo.

Quienes financiaron los eternos conflictos militares europeos también emplearon la policía y prisiones gubernamentales para extraer una siempre creciente productividad del resto de la población.

Como todo el mundo sabe, el sistema de mercados globales inaugurado por los imperios español y portugués surgió, en primer lugar, de la búsqueda de especias. Pronto quedó establecido en tres grandes comercios, que podemos denominar el comercio de las armas, el comercio de esclavos y el comercio de drogas. Este último se refiere sobre todo a drogas blandas, por supuesto, como el café, el té, el azúcar que se les añade y el tabaco, pero es en esta época de la humanidad cuando aparece la destilación de licores, y, como sabemos, los europeos no tuvieron el menor reparo en comercializar agresivamente opio en China como modo de poner fin a la necesidad de exportar lingotes. El mercado textil llegó más tarde, después de que la Compañía de las Indias Orientales empleara la fúerza militar para obligar al cierre del mercado indio de exportación de algodón, más eficiente que el europeo. Sólo es necesario echar una mirada al libro que contiene el ensayo de Charles Davenant acerca de crédito y fraternidad humana, fechado en 1696: *Obras políticas y comerciales del celebrado escritor Charles D'Avenant: acerca del comercio e ingresos de Inglaterra, el comercio de las plantaciones, e l comercio de las Indias Orientales y el comercio africano*. «Obediencia, amor y amistad» podían bastar para gobernar las relaciones entre compatriotas ingleses, pues, pero en las colonias se trataba tan sólo de obediencia.

Como ya he observado, se puede describir el comercio de esclavos como una gigantesca cadena de obligaciones por deudas, que se extendía desde Bristol a Calabar, pasando por la desembocadura del río Cross, donde los mercaderes aro patrocinaban sus sociedades secretas. De manera similar, en el comercio de esclavos del océano índico, cadenas semejantes unían Utrecht, Ciudad del Cabo y Yakarta al reino de Gelgel, donde los reyes balineses montaban peleas de gallos para que sus súbditos se endeudaran jugándose su libertad. En ambos casos, el producto final es el mismo: seres humanos arrancados tan completamente de sus contextos, y por tanto tan profundamente deshumanizados, que quedaban por completo fuera del reino de la deuda.

Los intermediarios de estas cadenas, los distintos eslabones comerciales de la cadena de deudas que conectaba a los corredores de bolsa en Londres con los sacerdotes aro de Nigeria, los buscadores de perlas de las islas Aru de Indonesia Oriental, las plantaciones de té de Bengala o los recolectores de caucho de la Amazonia, dan la impresión de haber sido hombres sobrios, calculadores, poco imaginativos. A cada extremo de la cadena de deudas, la empresa entera parece girar en torno a la capacidad de manipular fantasías, siempre a un paso de caer en lo que observadores de la época consideraban variedades de locura fantasmagórica. Por una parte estaban las periódicas burbujas, impulsadas en parte por rumores y

fantasías y en parte porque, tanto en París como en Londres, todo aquel que disponía de una cierta cantidad en metálico pensaba que podría beneficiarse del hecho de que todos los demás sucumbían a rumores y fantasías.

Charles MacKay nos ha dejado algunas descripciones imperecederas de la primera de estas burbujas, la famosa «Burbuja de los Mares del Sur», de 1720. En realidad, la propia Compañía de los Mares del Sur (que creció tanto que llegó, en cierto momento, a comprar la mayor parte de la deuda nacional) fue tan sólo el estímulo para lo que ocurrió; una corporación gigantesca, cuyas acciones constantemente inflaban su valor, que parecía, en términos de la época, «demasiado grande como para caer». Pronto se convirtió en el modelo para cientos de nuevas compañías con sus ofertas:

> Por todas partes comenzaron a nacer innumerables compañías de accionistas. Pronto se las llamó burbujas, que fue el apodo más apropiado que se podría haber imaginado. (…) Algunas duraban una semana o quince días y luego no se volvía a saber de ellas, mientras que otras no tenían siquiera una existencia tan larga. Cada noche traía nuevas tramas, y cada mañana, nuevos proyectos. Lo más granado de la aristocracia se mostraba tan ávido en esta búsqueda de ganancias como el más lento oficinista de Comhill[89].

El autor cita, como ejemplos al azar, ochenta y seis tramas, que abarcaban desde la fabricación de jabón o tela marinera o los seguros para caballos hasta un método para «fabricar listones de madera con serrín». Todas emitieron acciones; cada emisión aparecía, se vendía con rapidez y se negociaban ávidamente las acciones en tabernas, cafeterías, callejones y mercerías de toda la ciudad. En todos los casos pronto los precios se disparaban, y cada comprador creía que sería capaz de endosárselas a algún bobo incluso más crédulo antes del inevitable colapso. A veces la gente pujaba por cartas o cupones que tan sólo les darían el derecho a pujar más tarde por nuevas acciones. Miles de personas se enriquecieron. Muchos miles más se arruinaron.

> La más absurda y descabellada de todas, y que demostraba, de forma más evidente que ninguna otra, la locura de la gente, era una que lanzó un desconocido aventurero, con el título «*Compañía para afrontar la realización de una empresa de grandes beneficios, pero de la que nadie ha de saber de qué se trata*».
>
> El genio que se arriesgó a tan osado y exitoso ataque a la credulidad del público tan sólo anunció en su prospecto que el capital necesario era de medio millón, en cinco mil participaciones de 100 libras cada una, con un

depósito de 2 libras por acción. Cada suscriptor, al pagar su depósito, tendría derecho a 100 libras anuales por participación. No condescendió a informar de cómo esperaba obtener esta inmensa ganancia, pero prometió que en un mes desvelaría las circunstancias del caso y pediría las restantes 98 libras de la suscripción. Al día siguiente, a las nueve en punto, este gran hombre abría una oficina en Comhill. Multitudes se agolpaban a su puerta. A las tres de la tarde, cuando cerró sus puertas, vio que se habían vendido no menos de mil participaciones, y todos los depósitos, pagados.

Fue suficientemente sabio como para conformarse con el resultado de la aventura y esa misma tarde embarcó rumbo al continente. Nunca se volvió a saber de él[90].

Si hemos de dar crédito a MacKay, la población entera de Londres concibió simultáneamente la ilusión no de que se pudiera crear dinero de la nada, sino de que los demás eran suficientemente necios como para creer que se podía, y de que, gracias a ello, podían obtener dinero de la nada, al fin y al cabo.

Trasladándonos al otro extremo de la cadena de la deuda, hallamos fantasías que abarcan desde lo encantador a lo apocalíptico. En la literatura antropológica se puede hallar todo acerca de las bellas «esposas marinas» de los buscadores de perlas de Aru, que no otorgaban los favores del océano a menos que se las cortejase con regalos comprados a crédito en tiendas locales regentadas por chinos[91]; o acerca de los mercados secretos en que los terratenientes bengalíes compraban fantasmas para aterrorizar a los peones por deuda insubordinados; o de las deudas de carne de los tiv, una fantasía acerca de una sociedad humana que se canibalizaba; o, finalmente, acerca de ocasiones en que la fantasía de los tiv parece haber estado muy cerca de convertirse en realidad[92]. Una de las más famosas y turbadoras fue el escándalo del Putumayo de 19091911, en que el público londinense se sobrecogió al leer en la prensa que los agentes de la filial de una compañía cauchera británica que operaba en la jungla tropical peruana habían creado su propio Corazón de las Tinieblas, exterminando a decenas de miles de indios huitoto (a los que los agentes insistían en referirse sólo como «caníbales») en escenas de violaciones, torturas y mutilaciones que retrotraían a lo peor de la conquista, cuatrocientos años atrás[93].

En los debates que siguieron, el primer impulso fue echar toda la culpa a un sistema mediante el cual, se decía, los indios habían caído en trampas de deudas que los hicieron completamente dependientes de la compañía.

La raíz de todo este mal era el sistema llamado de *patrón* o de peonaje, una variedad del que se solía llamar «sistema de pago en especie», por el cual el trabajador, obligado a comprar todos sus suministros en la tienda del empleador, entra en una espiral de deudas sin posibilidad de redención,

> mientras que, a la vez, por ley no puede abandonar su empleo hasta pagar su deuda… El *peón* se convierte a menudo, por tanto, en un esclavo, y dado que en las regiones más remotas del enorme continente no existe un gobierno real, queda completamente a merced de su amo[94].

Los «caníbales» que acabaron azotados hasta la muerte, crucificados, atados a postes para servir de blancos para la práctica de tiro o despedazados a machetazos por no haber podido aportar suficientes cantidades de caucho, habían caído, según reza la historia, en la trampa por deudas definitiva: seducidos por las mercancías de los agentes de la compañía, habían acabado dando a cambio sus propias vidas.

Una posterior investigación parlamentaria descubrió que la historia no era en absoluto así. A los huitoto no se los había engañado en absoluto para convertirlos en peones por deudas. Eran los agentes y supervisores enviados a la región los que, a semejanza de los antiguos conquistadores, se encontraban profundamente endeudados, en su caso, con la compañía peruana que los había enviado, compañía que, en definitiva, recibía crédito de financieras londinenses. Ciertamente, los agentes habían llegado con la intención de extender la red de créditos hasta incluir a los indios, pero al descubrir que a los huitoto no les interesaban en lo más mínimo las telas, machetes y monedas que habían llevado para comerciar, acabaron rindiéndose y acorralando a los indios para obligarlos a aceptar préstamos a punta de pistola, y estableciendo después la cantidad de caucho que les debían[95]. Muchos de los indios masacrados, en fin, tan sólo habían intentado huir.

La realidad, pues, era que se había reducido a los indios a la esclavitud; tan sólo que, en 1907, nadie quería admitirlo en voz alta. Una empresa legítima debía poseer una cierta base moral, y la única moralidad que la compañía conocía era la deuda. Cuando se vio a las claras que los huitoto rechazaban la premisa, todo se sumió en el caos y la compañía acabó, como Casimiro, atrapada en una espiral de terror e indignación que amenazó con destruir sus propios cimientos económicos.

* * *

El escándalo secreto del capitalismo es que en ningún momento de la historia se ha organizado en torno a una mano de obra libre[96]. La conquista de América comenzó con esclavización a gran escala, para luego gradualmente establecerse mediante varias formas de servidumbre por deudas, esclavitud de los africanos y la servidumbre mediante contratos de cumplimiento forzoso, es decir, el empleo de mano de obra contratada en forma de trabajadores que habían recibido dinero por adelantado y quedaban así atados durante términos de cinco, siete o diez años para devolverlo. No es necesario añadir que los trabajadores en servidumbre por contrato se escogían, sobre todo, entre personas que eran ya deudoras. En el siglo XVII, a

veces había tantos deudores blancos trabajando en las plantaciones del Sur como esclavos africanos, y legalmente estaban, al principio, en una situación casi idéntica, puesto que desde su inicio las compañías propietarias de plantaciones operaban dentro de una tradición legal europea que suponía que la esclavitud no existía, de modo que incluso los africanos que trabajaban en las Carolinas estaban clasificados como trabajadores contratados[97]. Por supuesto, esto cambió posteriormente, cuando se introdujo la idea de «raza». Cuando se liberaba a los esclavos africanos, a éstos los sustituían nuevamente, en plantaciones desde Barbados a Mauricio, trabajadores contratados, pero esta vez reclutados sobre todo en la India o China. Fueron trabajadores chinos contratados los que construyeron el sistema ferroviario estadounidense, y fueron culis indios los que construyeron las minas de Sudáfrica. Los campesinos de Rusia y Polonia, que en la Edad Media habían sido propietarios libres, acabaron siendo convertidos en siervos con la llegada del capitalismo, cuando sus señores comenzaron a vender cereales en el nuevo mercado mundial para alimentar las nuevas ciudades industriales de Occidente[98]. Los regímenes coloniales de África y el sudeste asiático exigían con regularidad trabajos forzados a aquellos que conquistaban, o, si no, imponían sistemas de impuestos diseñados para forzar a la población a entrar en el mercado laboral mediante deudas. Los jefes británicos en la India, comenzando por la Compañía de las Indias Orientales y continuando por el gobierno de Su Majestad, institucionalizaron la servidumbre por deudas como su principal medio de crear productos para vender en todo el mundo.

No se trata de un escándalo sólo porque, en ocasiones, el sistema escape a todo control, como en el Putumayo, sino porque destroza nuestras nociones más apreciadas acerca de lo que realmente es el capitalismo, especialmente aquella de que, en su naturaleza más básica, tiene que ver con la libertad. Para los capitalistas, se trata de la libertad de mercados. Los marxistas se han cuestionado si el trabajo asalariado es, realmente, libre en cualquier acepción (dado que no se puede considerar como un actor libre a alguien que no tiene más que vender que su propio cuerpo), pero aun así tienden a asumir que la libertad del trabajo asalariado es la base del capitalismo. Y en la historia del capitalismo, la imagen dominante es la del obrero inglés trabajando en las fábricas de la Revolución industrial, una imagen que se puede extrapolar a Silicon Valley simplemente trazando una línea recta entre ambas. Todos aquellos millones de esclavos, siervos, culis y peones por deudas desaparecen o, si hemos de hablar de ellos, los consideramos baches temporales en el camino. Como aquellos talleres en que se explota a obreros y niños, asumimos que se trata de una fase que toda nación en proceso de industrialización ha de pasar, de la misma manera en que asumimos que los millones de peones por deudas, trabajadores con contratos precarios y obreros explotados en talleres vivirán para ver a sus hijos convertidos en trabajadores asalariados ordinarios, con seguro sanitario y pensiones, y a los hijos de éstos, convertidos en doctores, abogados y emprendedores.

Cuando se examina la verdadera historia del trabajo asalariado, incluso en países como Inglaterra, esa bonita imagen comienza a desvanecerse. En la mayor parte de la Europa septentrional, durante la Edad Media, el trabajo asalariado había sido, sobre todo, un modo de vida. Se esperaba que todo el mundo, desde aproximadamente los doce o catorce años de edad y hasta aproximadamente los veintiocho o treinta, se empleara como sirviente en casa de alguien, generalmente con un contrato anual por el que recibían cama, comida, aprendizaje profesional y, habitualmente, algún tipo de salario, hasta que acumulaban suficientes recursos para casarse y fundar su propia casa[99]. Lo primero que implicó la «proletarización» para millones de hombres y mujeres jóvenes de toda Europa fue que se encontraron de repente atrapados en una especie de perpetua adolescencia. Aprendices y oficiales nunca se convertían en «maestros» y, por tanto, nunca crecían Finalmente, muchos comenzaron a darse por vencidos y a casarse muy pronto, para gran escándalo de los moralistas, que insistían en que el nuevo proletariado comenzaba familias a las que no podía mantener[100].

Hay, y siempre ha habido, una curiosa afinidad entre trabajo asalariado y esclavitud. No tan sólo porque fueran esclavos de las plantaciones de azúcar del Caribe los que proporcionaban los productos con alto contenido energético que facilitaban el trabajo de gran parte de los primeros obreros, ni porque gran parte de las nuevas técnicas científicas de gestión del trabajo aplicadas en las fábricas de la Revolución industrial se pudieran rastrear hasta aquellas mismas plantaciones de azúcar, sino también porque tanto la relación entre amo y esclavo como entre empleador y empleado son, en principio, impersonales: hayas sido vendido o seas tú mismo quien se alquila, en el momento en que el dinero cambia de manos *quién* seas deja de tener importancia; lo único importante es que seas capaz de comprender las órdenes y hacer lo que se te diga[101].

Quizá por esta razón en principio hubo siempre el sentimiento de que tanto la compra de esclavos como el alquiler de trabajadores no deberían hacerse a crédito, sino en metálico. El problema, como ya he señalado, es que durante la mayor parte de la historia del capitalismo en Gran Bretaña, el dinero en metálico simplemente no existía. Incluso cuando la Fábrica Real de Moneda comenzó a acuñar monedas de menor valor, de plata y cobre, el suministro era esporádico e inadecuado. Ésta fue la razón de que se desarrollara, en primer término, el «sistema de pago en especie»: durante la Revolución industrial, los propietarios de las fábricas a menudo pagaban a sus trabajadores con tickets o bonos de compra válidos tan sólo en las tiendas locales, con las que mantenían algún tipo de acuerdo, o, en partes más aisladas del país, tiendas que ellos mismos poseían[102]. Las tradicionales relaciones de crédito con los tenderos locales tomaron un cariz completamente diferente en el momento en que el tendero se convirtió en un agente del jefe. Otra solución consistía en pagar a los obreros al menos parcialmente en especies, y nótese ahora la riqueza del

vocabulario empleado para describir el tipo de cosas que uno estaba autorizado a llevarse del lugar de trabajo, especialmente procedentes de los residuos y de los excedentes de producción, así como de productos colaterales[*]: repollos, astillas, cordeles, desechos, molestias, fragmentos, mezclas, bagatelas, restos[103]. Repollo, por ejemplo, era el nombre que se daba a los retales sobrantes en las fábricas textiles, «astillas» eran los trozos de madera que los estibadores tenían derecho a llevarse de su lugar de trabajo (cualquier madera que no superara los 60 cm de longitud), los «cordeles» eran las hebras que quedaban en las lanzaderas de los telares, etcétera. Los empleadores tenían una última solución: esperar a que el dinero apareciese, y entre tanto no pagar nada, dejando que sus trabajadores se las arreglasen *sólo* con lo que podían recoger de los suelos de sus tiendas, o lo que pudieran sacar de otros trabajos, recibir de caridad, ahorrar en fondos comunes con sus amigos y familias o, cuando todo lo demás fracasaba, adquirir a crédito en casas de empeños o prestamistas, a los que pronto se consideró como la peor plaga de los trabajadores pobres. La situación empeoró tanto que, hacia el siglo XIX, cada vez que un incendio destruía una casa de empeños, los vecindarios de clases trabajadoras se preparaban para la ola de violencia doméstica que inevitablemente se desataría cuando más de una esposa se viera obligada a confesar que hacía mucho que había empeñado el traje de los domingos de su marido[104].

Hoy en día asociamos las fábricas con atrasos de dieciocho meses en los pagos de salarios con naciones cuyas economías caen en picado, como ocurrió durante el derrumbe de la Unión Soviética. Sin embargo, gracias a las duras políticas monetarias del gobierno británico, siempre preocupado por evitar, sobre todo, que su papel moneda acabase a la deriva en otra burbuja especulativa, en los primeros días del capitalismo industrial no era una situación en absoluto inusual. Incluso el gobierno era incapaz, a veces, de encontrar el dinero necesario para pagar a sus propios empleados. En el siglo XVIII, en Londres, el Almirantazgo Real llevaba de manera regular más de un año de atraso en los pagos de los salarios de quienes trabajaban en los muelles de Deptford, razón por la que se mostraban tan deseosos de tolerar la apropiación de «astillas», por no mencionar la de cáñamo, lona, tornillos metálicos y cuerdas. Como Linebaugh ha demostrado, la situación tan sólo comenzó a tomar una forma reconocible alrededor de 1800, cuando el gobierno estabilizó sus finanzas, comenzó a pagar sus salarios en metálico cuando tocaba y, por tanto, intentó abolir la práctica de lo que desde entonces rebautizó como «hurtos en el lugar de trabajo», lo que, pese a encontrar considerable resistencia por parte de los estibadores, comenzó a ser punible con azotes y prisión. Samuel Bentham, el ingeniero encargado de reformar los muelles, tuvo que convertirlos en un auténtico Estado policial a fin de poder instituir un régimen de verdadero trabajo asalariado, para lo que finalmente concibió la idea de edificar una gigantesca torre en el centro de los muelles a fin de garantizar una vigilancia constante, idea que posteriormente

tomó prestada su hermano para el famoso Panopticon[105].

* * *

Hombres como Smith y Bentham eran idealistas, partidarios de una utopía. Sin embargo, para comprender la historia del capitalismo tenemos que empezar por reconocer que la imagen que tenemos ante nosotros de obreros que cada mañana, regularmente, fichan a las ocho y reciben su remuneración cada viernes, en base a un contrato temporal que ambas partes pueden rescindir en cualquier momento, comenzó como una visión utópica, fue adoptándose gradualmente en Inglaterra y Norteamérica y nunca, jamás ha constituido, en ningún lugar, la principal manera de organizar la producción para el mercado.

Ésta es, en realidad, la razón por la que la obra de Smith es tan importante. Creó la imagen de un mundo imaginario casi completamente libre de deuda y crédito, y, por tanto, de culpa y pecado; un mundo en el que hombres y mujeres eran libres de, sencillamente, calcular sus intereses sabiendo que todo había sido dispuesto por Dios para el bien común. Este tipo de constructos imaginarios son, por supuesto, lo que los científicos llaman «modelos», y no tienen nada intrínsecamente malo. El problema con estos modelos (al menos, suele aparecer siempre que hacemos un modelo de algo llamado «el mercado») es que, una vez creados, tendemos a tratarlos como realidades objetivas, e incluso a arrodillarnos ante ellos y tratarlos como a dioses. «¡Debemos obedecer los dictados del mercado!».

Karl Marx, que sabía bastante de la tendencia humana a arrodillarse ante sus creaciones y adorarlas, escribió *Das Kapital*[*] en un intento de demostrar que, incluso si partimos de la visión utópica de los economistas, en tanto permitamos que algunas personas controlen el capital productivo, dejando nuevamente a otros sin nada que vender excepto sus cerebros y cuerpos, los resultados serán, en muchos aspectos, indistinguibles de la esclavitud, y el sistema al completo acabará destruyéndose a sí mismo. Lo que todo el mundo parece olvidar es la naturaleza «condicional» de su análisis[106]. Marx era perfectamente consciente de que en el Londres de su época había muchos más limpiabotas, prostitutas, mayordomos, soldados, vendedores ambulantes, deshollinadores, vendedoras de flores, músicos callejeros, convictos, niñeras y taxistas que trabajadores fabriles. No estaba sugiriendo que el mundo fuese como en su análisis.

Aun así, si algo nos han enseñado los últimos cientos de años de historia mundial, es que las visiones utópicas tienen un cierto atractivo. Esto vale tanto para la de Adam Smith como para las de quienes se alinearon en su contra. El periodo que va desde aproximadamente 1825 a 1975 representa un breve pero decidido esfuerzo de un reducido grupo de personas poderosas (con el ávido apoyo de muchos de los menos poderosos) por intentar convertir esa visión en algo parecido a la realidad.

Finalmente se produjeron monedas y billetes en cantidad suficiente para que incluso la gente común pudiera conducirse en su vida diaria sin tener que apelar a tickets, fichas o crédito. Los salarios comenzaron a pagarse a tiempo. Aparecieron nuevos tipos de tiendas, galerías y centros comerciales, en los que todo el mundo pagaba en metálico, o, conforme pasaba el tiempo, de modos más impersonales todavía, como en cuotas. Como consecuencia, la antigua noción puritana de que la deuda era pecado y degradación comenzó a arraigar profundamente en muchos de los pertenecientes a lo que ahora se consideraban «respetables» clases trabajadoras, que a menudo presentaban el saberse libres de las garras del prestamista o de la casa de empeños como algo de lo que enorgullecerse, algo que los separaba de los borrachos, buscavidas y peones sin cualificación tanto como el tener su dentadura completa.

Desde el punto de vista de alguien criado en ese tipo de familia trabajadora (mi hermano murió a los cincuenta y tres años y se resistió hasta el día de su muerte a tener una tarjeta de crédito) puedo dar fe, hasta ese punto, de que, para alguien que pasa la mayor parte de sus horas de vigilia trabajando a las órdenes de otro, poder sacar una cartera llena de billetes que son de su propiedad exclusiva e incondicional puede representar una forma muy atractiva de libertad. No es sorprendente que los líderes de los movimientos obreros, a lo largo de la historia, hayan abrazado tantas de las asunciones de los economistas (muchas de las cuales hemos puesto a prueba a lo largo de este libro), incluso hasta permitir que tales nociones dieran forma a nuestras visiones de cómo deberían ser las alternativas al capitalismo. Como he demostrado en el capítulo 7, el problema no es sólo que están fundamentadas en una concepción profundamente errónea, incluso perversa, de la libertad humana. El verdadero problema es que, como todas las utopías, son imposibles. Es tan imposible tener un mercado mundial como tener un sistema en el que todo aquel que no sea un capitalista sea un trabajador asalariado respetable, que recibe puntualmente su paga y con acceso a una buena sanidad dental. Un mundo así nunca ha existido y nunca podrá existir. Es más, en el momento en que siquiera la posibilidad de que esto ocurriera comienza a materializarse, el sistema entero empieza a derrumbarse.

Parte V

Apocalipsis

Regresemos, por fin, a donde comenzamos: con Cortés y el tesoro azteca. Seguramente el lector se haya preguntado: «¿Qué pasó con él? ¿Realmente se lo robó a sus propios hombres?».

La respuesta parece ser que, para cuando acabó el asedio, ya quedaba muy poco de ese tesoro. Parecería que Cortés echó mano de él mucho antes de que el asedio siquiera comenzara. Una buena parte la ganó apostando.

También esta historia se encuentra en el libro de Bernal Díaz, y resulta extraña y desconcertante, aunque sospecho que también profunda. Déjenme rellenar algunos huecos en nuestra historia. Tras quemar sus naves, Cortés procedió a reunir un ejército de aliados locales, lo que resultaba fácil porque los aztecas eran generalmente odiados, y comenzó a marchar hacia la capital azteca. Moctezuma, emperador azteca, que había estado siguiendo muy de cerca la situación, decidió que necesitaba al menos hacerse una idea del tipo de gente con la que estaba lidiando, de modo que invitó a la fuerza española al completo (unos cientos de hombres) a ser sus huéspedes en Tenochtitlán. Esto llevó a una serie de intrigas palaciegas durante las cuales los hombres de Cortés tuvieron brevemente al emperador como rehén antes de ser expulsados por la fuerza.

Durante el tiempo en que Moctezuma era prisionero en su propio palacio, Cortés pasó una buena parte de sus horas jugando al *totoloque*, un juego azteca. Apostaban oro y Cortés, como es evidente, hacía trampas. En cierto momento, los hombres de Cortés llamaron la atención de Moctezuma al respecto, pero el rey simplemente se rió y bromeó acerca de ello. Tampoco se preocupó cuando Pedro de Alvarado, el lugarteniente de Cortés, comenzó a hacerlo de manera incluso más flagrante, pidiendo oro cada vez que ganaba un punto y pagando sólo con guijarros cuando él perdía. El porqué de la conducta de Moctezuma ha sido siempre una especie de misterio de la historia. Díaz lo tomó por un gesto de magnanimidad imperial, quizá incluso una manera de poner en su sitio a los mezquinos españoles[107].

Una historiadora, Inga Clenninden, sugiere una interpretación alternativa. Los juegos aztecas, cuenta, tenían una característica en común: siempre había una manera en que, por un afortunado golpe de suerte, uno podía conseguir la victoria total. Tal parece haber sido el caso, por ejemplo, de sus famosos juegos de pelota. Los visitantes siempre se preguntan, al ver los pequeños aros dispuestos a cierta altura en los extremos del campo, cómo era posible que nadie anotara un tanto. La respuesta parece ser que no lo hacían, al menos de esa manera. Por norma general, el juego no tenía nada que ver con el aro. Se jugaba entre dos equipos rivales, vestidos como para la batalla, pasando la pelota de un lado al otro del campo.

> La manera habitual de puntuar era mediante la lenta suma de puntos. Pero el proceso se podía adelantar de manera dramática. Pasar la pelota a través de uno de los aros (una gesta aún más difícil, a tenor del tamaño de los aros y

> de la pelota, que hacer hoyo en un solo golpe en golf) daba la victoria instantánea, así como la propiedad de todo lo apostado y el derecho a saqueo de las capas de los espectadores[108].

Quien ganaba ese punto lo ganaba todo, hasta las capas de los espectadores.

Había reglas similares en los juegos de tablero, como aquel que jugaban Cortés y Moctezuma; si por algún extraordinario golpe de suerte uno de los dados caía de lado, el juego se acababa y el ganador se lo llevaba todo. Clenninden sugiere que era esto lo que Moctezuma realmente esperaba. Al fin y al cabo, se hallaba implicado en acontecimientos fuera de lo común. Habían aparecido unas criaturas, aparentemente de la nada, con extraordinarios poderes. Probablemente le habían llegado rumores de epidemias y de la destrucción de naciones vecinas. Si hubo alguna vez un momento apropiado para una grandiosa revelación por parte de los dioses, sin duda era ése.

Esta actitud encaja perfectamente con el espíritu de la cultura azteca que emana de su literatura, que rezumaba un sentimiento de catástrofe inminente, quizá astrológicamente determinado, sólo posiblemente evitable… pero seguramente no. Se ha sugerido que los aztecas podían haber sido conscientes de tratarse de una civilización al borde de la catástrofe ecológica; otros han sugerido que el tono apocalíptico es retrospectivo, dado que, al fin y al cabo, lo que conocemos de la literatura azteca proviene casi por completo de hombres y mujeres que experimentaron su completa destrucción. Aun así, parece existir cierto frenesí en algunas prácticas aztecas (el sacrificio de hasta decenas de miles de prisioneros de guerra, al parecer debido a la creencia de que si no se alimentaba al Sol con corazones humanos de manera regular, moriría, y con él, el mundo) que es difícil de explicar de otra manera.

Si Clenninden tiene razón, para Moctezuma lo que él y Cortés se jugaban no era solamente oro. El oro era algo trivial. Lo que estaba enjuego era el universo.

Moctezuma era un guerrero, y todo guerrero es un apostador; pero, a diferencia de Cortés, él era, en todo, un hombre de honor. Como ya hemos visto, la quintaesencia del honor de un guerrero (una grandeza que sólo puede proceder de la destrucción y degradación de otros) es su deseo de lanzarse a un juego en que arriesga la misma destrucción y degradación, y, a diferencia de Cortés, jugar graciosamente y según las reglas[109]. Llegado el momento, significa estar dispuesto a arriesgarlo todo.

Lo hizo y, según se desprende, no ocurrió nada. Ningún dado cayó de lado. Cortés siguió haciendo trampas, los dioses no enviaron ninguna revelación y el universo acabó siendo destruido.

Si en todo esto hay una lección que aprender (y, como digo, creo que la hay) es que puede haber una relación más profunda entre el capitalismo y el apocalipsis. El

capitalismo es un sistema que entroniza al jugador como parte esencial de su fúncionamiento, de una manera en que ningún otro sistema lo ha hecho; pero al mismo tiempo, parece ser único por su incapacidad para concebir su propia eternidad. ¿Es posible que ambos hechos estén relacionados?

En este punto debería ser más preciso. No es del todo cierto que el capitalismo sea incapaz de concebir su propia eternidad. Por una parte, sus partidarios se ven a menudo obligados a presentarlo como algo eterno porque insisten en que es el único sistema económico viable; uno que, como les gusta decir a veces, «ha existido durante cinco mil años y existirá cinco mil más». Por otra parte, parece que en cuanto una parte importante de la población comienza realmente a creerlo y, especialmente, comienza a tratar a las instituciones de crédito como si fueran a existir para siempre, todo comienza a escapar al control. Recordemos en este punto que fueron aquellos regímenes capitalistas más sobrios, responsables y cautos (la República Holandesa del siglo XVII, la Commonwealth británica del siglo XVIII), es decir, los más cuidadosos a la hora de manejar su deuda pública, los que presenciaron las explosiones más estrambóticas de frenesí especulativo, las «tulipomanías» y las burbujas de los Mares del Sur.

Gran parte de esto tiene que ver con la naturaleza de los déficits nacionales y del dinero-crédito. Prácticamente desde que estas cosas aparecieron por vez primera, los políticos se han quejado de que la deuda nacional no es sino tomar dinero prestado a las generaciones venideras. Pese a todo, sus efectos han sido de doble filo: por una parte, financiar el déficit es poner incluso más poder militar en manos de príncipes, generales y políticos; por la otra, sugiere que el gobierno debe algo a quienes gobierna. En tanto nuestro dinero es, en definitiva, una extensión de la deuda pública, cada vez que compramos un periódico, un café o hacemos una apuesta en el hipódromo estamos negociando con promesas, representaciones de algo que el gobierno nos dará en algún momento del futuro, incluso si no sabemos exactamente qué es[110].

Immanuel Wallerstein suele señalar que la Revolución francesa introdujo unas cuantas ideas profundamente nuevas en la política; ideas que, cincuenta años antes de la Revolución, la gran mayoría de los europeos cultivados hubieran tildado de locuras, pero que cincuenta años más tarde prácticamente todo el mundo sintió que, al menos, debía aparentar aceptar como ciertas. La primera de ellas es que el cambio social es inevitable y deseable: que la tendencia natural de la historia es que las civilizaciones mejoren gradualmente. La segunda idea es que el agente adecuado para gestionar este cambio es el gobierno. La tercera es que el gobierno obtiene su legitimidad de una entidad llamada «el pueblo»[111]. Es fácil ver cómo la misma idea de una deuda nacional (la promesa de una continua mejora en el futuro; al menos, un 5 por ciento de mejora anual) puede haber jugado un papel importante a la hora de inspirar una perspectiva tan novedosa y revolucionaria. Pero al mismo tiempo,

cuando se contempla lo que hombres como Mirabeau, Voltaire, Diderot, Sieyés (los *philosophes*, los primeros en proponer esa noción de lo que hoy en día llamamos «civilización») estaban debatiendo en los años inmediatamente previos a la Revolución, vemos que eran los peligros de una catástrofe apocalíptica, la perspectiva de ver la civilización que conocían destruida por la bancarrota y el colapso económico.

Parte del problema era el obvio: la deuda nacional, en primer lugar, nace de la guerra; en segundo lugar, no todo el mundo la posee en la misma cantidad, sino que la poseen, especialmente, los capitalistas, y en la Francia de aquella época, «capitalista» significaba, específicamente, «aquellos que poseen partes de la deuda nacional». Los más inclinados hacia la democracia creían que la situación era un oprobio. «La moderna teoría de la perpetuación de la deuda», escribía hacia la misma época Thomas Jefferson, «ha empapado la tierra de sangre y ha aplastado a sus habitantes bajo cargas que no cesan de acumularse»[112]. La mayoría de los intelectuales de la Ilustración temían que la situación sería aún peor. Al fin y al cabo, si algo era intrínseco a la nueva, «moderna» noción de la deuda impersonal, era la posibilidad de bancarrota[113]. En aquella época, efectivamente, una bancarrota era algo muy similar a un apocalipsis personal: implicaba la prisión, la disolución de las propiedades; para los menos afortunados significaba tortura, hambre y muerte. Qué podía significar una bancarrota nacional, en aquel momento histórico, nadie lo sabía. Sencillamente no había precedentes. Y sin embargo, conforme las naciones combatían en guerras más extensas y sangrientas, y sus deudas crecían geométricamente, la bancarrota comenzaba a parecer inevitable[114]. El abad Sieyés, el primero en exponer su gran esquema para un gobierno representativo, lo hizo, en primera instancia, como una manera de reformar las finanzas nacionales, a fin de detener la inevitable catástrofe. Y cuando ésta se diera, ¿cómo sería? ¿Dejaría de valer el dinero? ¿Acaso regímenes militares se harían con el poder? ¿Los regímenes europeos se verían obligados a entrar en bancarrota y caer como fichas de dominó, sumiendo al continente en la barbarie, la oscuridad y la guerra sin fin? Muchos anticipaban ya lo que sería el Terror mucho antes de la Revolución[115].

Se trata de una historia extraña porque estamos acostumbrados a pensar en la Ilustración como el amanecer de un periodo único de optimismo humano, nacido de la creencia en que los avances de la ciencia y el conocimiento humanos harían, inevitablemente, que la vida fuera más sabia, segura y mejor para todo el mundo, una incauta fe que, se dice, llegó a su auge con el socialismo fabiano de la década de 1890, para acabar aniquilada en las trincheras de la Primera Guerra Mundial. En realidad, incluso los ciudadanos de la Inglaterra victoriana se veían acechados por los espectros de la degeneración y el declive. Más que nadie, compartían la noción cuasi universal de que el capitalismo no duraría para siempre. La insurrección parecía inminente. Muchos capitalistas de la era victoriana operaban bajo la sincera

creencia de que en cualquier momento podían acabar colgando de las ramas de un árbol. En Chicago, por poner un ejemplo, un amigo me llevó a dar una vuelta por una hermosa calle antigua, bordeada de mansiones de la década de 1870. La razón de que estuvieran así, me explicó, fue que la mayoría de los industriales ricos de Chicago estaba tan convencida de que la revolución era inminente que se realojaron colectivamente en torno a la calle que llevara a la base militar más cercana. Casi ninguno de los grandes pensadores acerca del capitalismo, a uno y otro lado del espectro, desde Marx a Weber, desde Schumpeter a Von Mises, creía que el capitalismo fuera a durar más de una o dos generaciones, a lo sumo.

Podríamos ir incluso más lejos: en cuanto el miedo a una inminente revolución social dejó de resultar plausible, hacia finales de la Segunda Guerra Mundial, se nos presentó de inmediato el espectro del holocausto nuclear[116]. Y después, cuando éste dejó de parecer plausible, descubrimos el calentamiento global. Esto no significa que estos peligros no fueran, o no sean, reales. Pero resulta extraño que el capitalismo tenga la constante necesidad de imaginar, o incluso fabricar, los medios para su propia extinción. Se trata de un drástico contraste con la conducta de los líderes de los regímenes socialistas, de Cuba a Albania, que, en cuanto llegaban al poder, comenzaban a actuar de inmediato como si su sistema fuera a durar para siempre, algo irónico si tenemos en cuenta que, en realidad, no pasaron de ser un breve accidente en términos históricos.

Quizá la razón sea que lo que era cierto en 1710 sigue siendo cierto hoy en día. Ante la perspectiva de su propia eternidad, el capitalismo (o, en cualquier caso, el capitalismo financiero) simplemente explota. Dado que carece de final, no hay absolutamente ninguna razón para no generar crédito (es decir, dinero futuro) de manera infinita. Los recientes acontecimientos parecerían corroborar esto. El periodo que lleva hasta 2008 fue uno en el que muchos comenzaron a creer realmente que el capitalismo duraría para siempre; como mínimo, nadie parecía capaz de imaginar una alternativa. El efecto inmediato fueron series de burbujas cada vez más arriesgadas que llevaron al aparato entero a estrellarse.

Capítulo 12

(1971 — Inicio de algo aún por determinar)

Mira a todos estos holgazanes… ¡si sólo hubiera una manera de saber cuánto deben!

Repo Man[*] (1984)

Libera tu mente de la idea de merecer, de la idea de ganar, y comenzarás a ser capaz de pensar.

Úrsula K. Leguin, *Los desposeídos*

El 15 de agosto de 1971, Richard Nixon, presidente de Estados Unidos, anunció que los dólares en el extranjero ya no serían redimibles en oro, acabando así con el último vestigio del patrón oro internacional[1]. Se trataba del final de una política que había estado en vigencia desde 1931, y confirmada por los acuerdos de Bretton Woods, al final de la Segunda Guerra Mundial: que, aunque a los ciudadanos de Estados Unidos ya no se les permitiría redimir sus dólares por oro, toda moneda estadounidense en el extranjero sí se podría redimir, a razón de 35 dólares por onza. Al hacerlo, Nixon dio inicio al régimen de fluctuaciones monetarias que continúa hasta hoy en día.

Entre los historiadores existe el consenso de que Nixon no tenía muchas opciones. Los costes de la guerra de Vietnam (una guerra que, como todas las guerras capitalistas, se financió mediante déficit) forzaron la jugada. Estados Unidos poseía una gran parte de las reservas mundiales de oro en sus criptas de Fort Knox, aunque cada vez menos desde finales de los años 60, puesto que otros gobiernos (especialmente la Francia de Charles de Gaulle) comenzaron a exigir oro a cambio de sus dólares; en contraste, la mayoría de los países pobres mantenían sus reservas en dólares. El efecto inmediato de que Nixon desvinculara el dólar del oro fue que el precio de éste se disparase, llegando a un pico de 600 dólares por onza en 1980. Esto, a su vez, hizo que las reservas estadounidenses de oro aumentasen drásticamente de valor. El valor del dólar, con relación al oro, cayó en picado. El resultado fue una masiva transferencia de riquezas de los países pobres (que carecían de reservas de oro) a los ricos, como Estados Unidos o Gran Bretaña, que las mantenían. En Estados Unidos dio comienzo a una persistente inflación.

Fuesen cuales fuesen las razones de Nixon, sin embargo, una vez se desvinculó el sistema mundial de dinero crédito del patrón oro, el mundo entró en una nueva fase

de la historia financiera; una nueva fase que nadie comprende del todo. Durante mi infancia en Nueva York, oía en ocasiones rumores de grandes criptas secretas llenas de oro bajo las Torres Gemelas de Manhattan. Se suponía que estas criptas secretas contenían no sólo las reservas de oro de Estados Unidos, sino, supuestamente, las de la mayor parte de las grandes potencias económicas. Se decía que el oro se guardaba en forma de lingotes, apilados en criptas separadas, una para cada país, y que cada año, cuando se habían hecho los balances, operarios con grúas ajustaban de acuerdo a éstos los montones, transportando, por así decir, varios millones en lingotes de la cripta marcada como «Brasil» a la marcada como «Alemania», etcétera.

Por lo visto, mucha gente había oído estas historias. Por lo menos, tras la destrucción de las Torres el 11 de septiembre de 2001, una de las primeras preguntas que se hicieron los neoyorquinos fue: ¿qué ha pasado con el dinero? ¿Está a salvo? ¿Han sido destruidas las criptas? Aparentemente el oro se habría fundido. ¿Era éste el verdadero objetivo de los atacantes? Abundaban las teorías de conspiraciones. Había quien hablaba de legiones de operarios convocados urgentemente y en secreto para abrirse paso a través de millas de túneles asfixiantes, transportando desesperadamente toneladas de lingotes, incluso mientras los equipos de emergencias trabajaban por encima de sus cabezas. Una teoría particularmente pintoresca sugería que todo el ataque había sido perpetrado por especuladores que, como Nixon, deseaban ver el valor del dólar desplomarse y el del oro dispararse, ya fuese porque éste se fundiese o porque tenían planes previos para robarlo[2].

Lo realmente notable acerca de esta historia es que, tras haberla creído durante años, y de que amigos con más conocimiento me convencieran, después del 11-S, de que era sólo un mito («no», me dijo, resignado, uno de ellos, como si le hablara a un niño, «Estados Unidos tiene sus reservas de oro en Fort Knox»), realicé una pequeña investigación y descubrí que, en realidad, era cierta. Las reservas de oro del Tesoro de Estados Unidos se guardan, en efecto, en Fort Knox, pero el oro de la Reserva Federal, y el de más de un centenar de otros bancos centrales, gobiernos y organizaciones, se guarda en criptas bajo el edificio de la Reserva Federal, en el número 33 de la calle Liberty, en Manhattan, a dos manzanas de las Torres. Con aproximadamente cinco mil toneladas métricas (266 millones de onzas troy), la suma de estas reservas representa, según la página web de la propia Reserva Federal, entre una quinta y una cuarta parte de todo el oro jamás extraído de la Tierra.

El oro almacenado en el Banco de la Reserva Federal de Nueva York se encuentra en una cripta de lo más inusual. Descansa sobre el lecho de roca madre de la isla de Manhattan (uno de los pocos cimientos considerados adecuados para soportar el peso de la cripta, su puerta y el oro que contiene) a unos 24 metros bajo el nivel de la calle y a unos 15 por debajo del nivel del mar. Para llevarlos a la cripta, los lingotes se han de colocar en un montacargas del banco y bajar hasta cinco pisos por debajo del nivel de la planta baja, hasta la cripta. Si todo está en orden, el

oro se transporta a una o más de las 122 particiones de la cripta asignadas a los países y organizaciones internacionales oficiales que lo depositan, o se almacena en estanterías. Efectivamente, carretillas elevadoras («toros para el oro») lo acarrean de uno a otro compartimento en función de los balances de créditos y deudas, aunque los compartimentos sólo tienen números, de modo que ni siquiera los operarios saben quién paga a quién[3].

Sin embargo, no hay la menor razón para creer que estas bóvedas se vieran afectadas de ningún modo por los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001.

La realidad se ha vuelto tan extraña que se hace difícil discernir qué elementos, en las grandes fantasías míticas, son realmente fantásticos y cuáles son reales. La imagen de criptas derrumbadas, lingotes fundidos y operarios colándose en secreto bajo las calles de Manhattan para transportar la economía mundial en carretillas resulta no ser cierta, pero ¿acaso es sorprendente que la gente la quisiera imaginar[4]?

Desde los tiempos de Thomas Jefferson, el sistema bancario americano ha demostrado una notable capacidad para inspirar fantasías paranoides, ya se centraran en los francmasones, los sabios de Sión, la orden secreta de los Illuminati o en operaciones de blanqueo de dinero de la reina de Inglaterra, o en miles de otras conspiraciones secretas y cábalas. Es la principal razón por la que se tardó tanto tiempo en fundar un Banco Central en Estados Unidos. En cierta manera, no resulta muy sorprendente. Estados Unidos siempre ha sido dominado por una especie de populismo de mercado, y la capacidad de los bancos para «crear dinero a partir de la nada» (y, sobre todo, de evitar que nadie más lo pueda hacer) siempre ha sido el Hombre del Saco de los populistas del mercado, dado que contradice directamente la idea de que los mercados son una simple expresión de la igualdad democrática. Aun así, desde el paso del dólar al cambio flotante, se ha hecho evidente que es tan sólo el mago tras la cortina el que parece mantener la viabilidad del sistema. Bajo la subsiguiente ortodoxia del libre mercado, se nos ha pedido a todos que aceptemos que «el mercado» es un sistema autorregulado, con subidas y bajadas de precios acordes a las fuerzas de la naturaleza, y se nos pide, simultáneamente, que ignoremos el hecho de que en las páginas de economía sencillamente se asume que los mercados subirán o bajarán, sobre todo, en función de (o como reacción a) las decisiones que tomen, con respecto a los tipos de interés, Alan Greenspan, Ben Bernanke o quienquiera que sea el presidente de la Reserva Federal[5].

* * *

Hay, sin embargo, un elemento que se echa flagrantemente en falta incluso en las teorías de conspiración más vívidas acerca del sistema bancario, por no hablar de los informes oficiales: el papel de la guerra y del poder militar. Hay una razón por la

cual el mago es capaz de crear dinero de la nada: tras él hay un hombre con un arma.

Es verdad: en cierto sentido ha estado allí desde el comienzo. Ya he señalado que el moderno dinero se basa en la deuda, y que los gobiernos se endeudan a fin de financiar guerras. Esto es tan cierto hoy en día como lo fue durante el reinado de Felipe II. La creación de los bancos centrales representó la institucionalización de este matrimonio entre los intereses de los financieros y los guerreros, que ya había comenzado a surgir en la Italia del Renacimiento y que acabaría siendo la base del capitalismo financiero[6].

Nixon pasó el dólar al cambio flotante para pagar el coste de una guerra en la que, sólo durante el periodo 1970-1972, ordenó que se arrojaran más de cuatro millones de bombas explosivas e incendiarias sobre ciudades y aldeas de Indochina, por lo que un senador le apodó «el más grande bombardero de todos los tiempos»[7]. La crisis de endeudamiento fue consecuencia directa de la necesidad de pagar las bombas o, para ser más precisos, la enorme infraestructura militar necesaria para arrojarlas. Esto era lo que estaba causando una tensión tan tremenda sobre las reservas de oro estadounidenses. Muchos sostienen que al pasar el dólar a cambio flotante, Nixon convirtió la moneda estadounidense en «dinero fiduciario», meros trozos de papel, sin ningún valor intrínseco, a los que se trataba como dinero tan sólo porque el gobierno de Estados Unidos insistía en que así se hiciera. De ser el caso, se podía argumentar que lo único que respaldaba la moneda estadounidense era el poder militar. En cierto modo era cierto, pero la noción de «dinero fiduciario» lleva implícito que el dinero «real» *era* el oro. En realidad estamos tratando con otra variante del dinero-crédito.

Contrariamente a la percepción popular, el gobierno de Estados Unidos no puede «imprimir dinero», porque el dinero estadounidense no lo emite el gobierno sino bancos privados, bajo los auspicios del sistema de la Reserva Federal. La Reserva Federal, pese a su nombre, no forma técnicamente parte del gobierno, sino que se trata de un especial tipo de híbrido público-privado, un consorcio de bancos privados cuyo presidente es designado por el presidente de Estados Unidos y aprobado por el Congreso, pero que opera, por lo demás, libre de supervisión pública.

Todos los billetes de dólar que circulan por Estados Unidos son «billetes de la Reserva Federal»: ésta los emite como letras de cambio y pide a la Fábrica de Moneda estadounidense que los imprima, pagándole cuatro centavos por cada billete[8]. Este arreglo no es sino una variación del esquema originalmente introducido por el Banco de Inglaterra: la Reserva Federal «presta» dinero al gobierno de Estados Unidos comprando bonos del tesoro, y monetiza la deuda de Estados Unidos prestando el dinero que debe el gobierno a otros bancos[9]. La diferencia es que, mientras que el Banco de Inglaterra prestaba el oro al rey, la Reserva Federal simplemente otorga existencia al dinero diciendo que está allí. Por

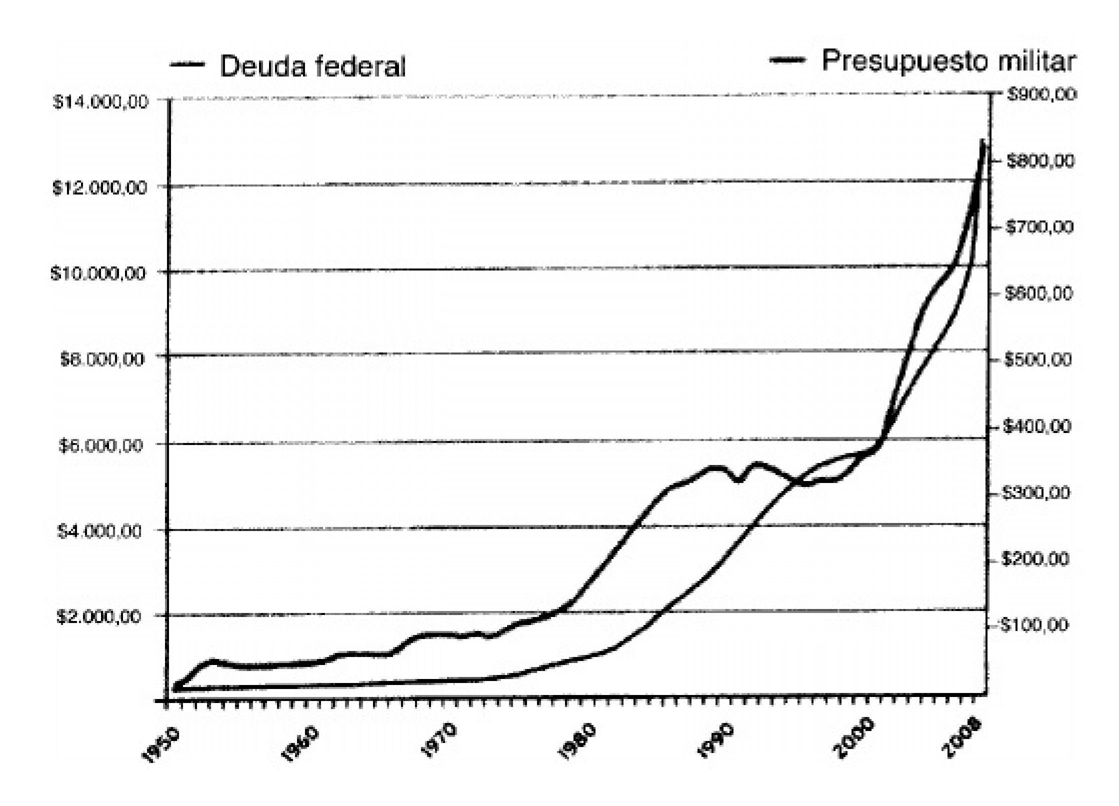
tanto, es la Reserva Federal la que posee el poder para imprimir dinero[10]. A aquellos bancos que reciben billetes de la Reserva Federal no se les permite imprimir dinero, pero se les permite crear dinero virtual haciendo préstamos a un ratio de reserva fraccional establecido por la Reserva Federal (aunque a la estela de la actual crisis, en el momento de escribir este libro ha habido movimientos para retirar incluso estas limitaciones).

Todo esto es una simplificación: la política monetaria es tremendamente críptica, y parecería, a veces, que de un modo intencionado: Henry Ford dijo una vez que si el americano medio descubriera cómo funciona la banca realmente habría una revolución al día siguiente. Lo remarcable, para nuestro presente propósito, no es tanto que son los bancos los que crean los dólares estadounidenses como que el resultado, aparentemente paradójico, de que Nixon pasara el dólar a cambio flotante fue que estos mismos dólares creados por los bancos reemplazaron al oro como reserva mundial de moneda, es decir, como la reserva definitiva de valor en el mundo, lo que proporcionó a Estados Unidos enormes ventajas económicas.

Entre tanto, la deuda estadounidense sigue siendo, como ha sido desde 1790, una deuda por guerras: Estados Unidos sigue gastando en sus fuerzas armadas más que todas las demás naciones de la Tierra juntas, y los gastos militares son no sólo la base de la política industrial gubernamental, sino que arrasan con una parte tan grande del presupuesto nacional que, según muchas estimaciones, si no fuera por ellos Estados Unidos no sería en absoluto deficitario.

A diferencia de cualquier otro, las fuerzas armadas estadounidenses mantienen una doctrina de proyección global de su poder: que deberían ser capaces, mediante sus aproximadamente 800 bases en el extranjero, de intervenir con fuerza letal en virtualmente cualquier lugar del planeta. En cierto modo, sin embargo, las fuerzas terrestres son secundarias: al menos desde la Segunda Guerra Mundial, la clave de la doctrina militar estadounidense ha sido la confianza en el poder aéreo. Estados Unidos no ha combatido en ninguna guerra en la que no dominara los cielos, y se ha basado en el bombardeo de manera más sistemática que ningún otro ejército: en la reciente ocupación de Irak, por ejemplo, llegó incluso a bombardear barrios residenciales de ciudades que estaban notablemente bajo su propio control. La clave del predominio militar de Estados Unidos a escala mundial es, en definitiva, que puede dejar caer bombas, en pocas horas, en cualquier lugar del planeta[11].

Ningún otro gobierno jamás ha tenido una capacidad siquiera remotamente parecida. De hecho, se podría argumentar que es este poder el que mantiene a flote todo el sistema monetario mundial, organizado en torno al dólar.



Como Estados Unidos comercia con su déficit, hay enormes cantidades de dólares circulando por todo el planeta; y un efecto del paso del dólar a cambio flotante organizado por Nixon es que los bancos centrales extranjeros poco pueden hacer con estos dólares excepto emplearlos para comprar bonos del tesoro estadounidense[12]. Es a esto a lo que nos referimos al decir que el dólar se ha convertido en la «divisa de reserva» mundial. Como con todos los bonos, se supone que éstos son préstamos que madurarán hasta que se paguen, pero, como señaló el economista Michael Hudson, que comenzó a notar el fenómeno en los años 70, en realidad esto nunca sucede:

> En tanto se convierte estos pagarés del tesoro en la base monetaria mundial, ya no se tienen que redimir, sino que van cambiando de manos indefinidamente. Este rasgo es la característica principal de la ganga financiera estadounidense: un impuesto a expensas de todo el resto del mundo[13].

Es más: con el tiempo, el efecto de la combinación entre pagos de bajos intereses y la inflación es que el valor de estos bonos se deprecia, lo que refuerza su efecto de impuesto o, como preferí escribir en el primer capítulo, de «tributo». Los economistas prefieren llamarlo «señoreaje», «beneficio de acuñación»[*]. El efecto, sin embargo, es que el poder imperial estadounidense se basa en una deuda que nunca podrá ni querrá pagar. Su deuda nacional se ha convertido en una promesa, no sólo a su propio pueblo, sino también a las naciones del mundo entero, que todos saben que no cumplirá.

Al mismo tiempo, la política de Estados Unidos fue insistir en que aquellos

países que se basaban en sus bonos del tesoro como reserva de divisas observaran un comportamiento completamente opuesto al suyo: les exigía estrictas políticas monetarias y un escrupuloso pago de sus deudas.

Como ya hemos visto, desde la época de Nixon, los más notables compradores de bonos del tesoro estadounidense, en el extranjero, tendían a ser los bancos de países de facto bajo ocupación militar estadounidense. En Europa, el aliado más entusiasta de Nixon a este respecto fue Alemania Occidental, que a la sazón albergaba a más de trescientos mil soldados estadounidenses. En décadas más recientes, el foco se ha desplazado a Asia, especialmente a los bancos centrales de países como Japón, Taiwán y Corea del Sur, todos ellos, evidentemente, protectorados militares americanos. Es más: el estatus global del dólar se mantiene, en gran parte, por el hecho de que, de nuevo desde 1971, es la única divisa empleada para comprar y vender petróleo. Todo intento, por parte de países de la OPEP, de comenzar a comerciar en otras divisas se ha visto tenazmente frenado por Arabia Saudí y Kuwait, también protectorados militares estadounidenses. Cuando Saddam Hussein tuvo la osadía de pasar, unilateralmente, del dólar al euro, en 2000 (le siguió Irán en 2001) fue rápidamente bombardeado y ocupado militarmente[14]. Es imposible saber cuánto pesó la decisión de Saddam de apearse del dólar en la decisión estadounidense de deponerlo, pero ningún país en posición de hacer algo similar puede ignorar esta posibilidad. El resultado entre los estadistas, especialmente en el hemisferio sur, es el terror generalizado[15].

* * *

En todos estos acontecimientos, el advenimiento del cambio flotante para el dólar marca no ya una ruptura en la alianza entre guerreros y financieros sobre la que se fundamentó originalmente el capitalismo, sino su apoteosis definitiva. Tampoco el retorno al dinero crédito ha supuesto un retorno a las relaciones de honor y confianza: más bien al contrario. Hacia 1971, el cambio apenas había comenzado. La tarjeta American Express, la primera tarjeta de crédito multipropósito, hacía tan sólo trece años que se había creado, y el moderno sistema de tarjetas de crédito nacional tan sólo había podido existir gracias al advenimiento de Visa y MasterCard en 1968. Las tarjetas de débito llegaron después, hijas de los años 70, y la economía actual, en gran parte sin efectivo, tan sólo se estableció con firmeza en los años 90. En todas estas nuevas disposiciones de crédito no mediaron relaciones interpersonales de confianza, sino corporaciones con ánimo de lucro, y una de las primeras y más importantes victorias políticas de la industria estadounidense de la tarjeta de crédito fue la eliminación de todas las restricciones legales acerca de los intereses a cobrar.

Si la historia se mantuviera, una época de dinero virtual debería implicar un alejamiento de la guerra, los imperios, la esclavitud y la servidumbre por deudas

(asalariada o no) y hacia la creación de algún tipo de instituciones globales para la protección de los deudores. Lo que hemos presenciado hasta ahora es más bien lo opuesto. La nueva moneda global se asienta en el poder militar incluso más firmemente que antes. La servidumbre por deudas sigue siendo la manera más importante de reclutamiento de mano de obra a escala mundial, ya sea en el sentido literal (en Asia o Latinoamérica), ya sea en el sentido subjetivo, según el cual la mayoría de aquellos que perciben un jornal o salario sienten que lo hacen, sobre todo, para pagar préstamos con intereses. Las nuevas tecnologías de transporte y comunicaciones tan sólo lo han hecho más sencillo, facilitando el cobro de miles de dólares a trabajadores domésticos o fabriles por costes de transporte, y luego se los hace trabajar para pagar la deuda en países lejanos en que carecen de protección legal[16]. Todas aquellas instituciones de gran alcance que se han creado, y que podrían considerarse de algún modo paralelas a los reyes divinos de la Antigüedad de Oriente Medio o a las autoridades religiosas de la Edad Media, no se han creado para proteger a los deudores, sino para respaldar aún más los derechos de los acreedores. El Fondo Monetario Internacional es tan sólo el caso más dramático al respecto. Se encuentra situado en la cima de una gigantesca burocracia global emergente —es el primer sistema administrativo auténticamente global, consagrado no tan sólo por las Naciones Unidas, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio, sino también por un sinfín de uniones económicas y organizaciones mercantiles y no gubernamentales que trabajan en tándem con éstos—, en gran parte creada bajo patrocinio estadounidense. Todos operan bajo el principio de que (a menos que se trate del Tesoro de Estados Unidos) «uno ha de pagar sus deudas», puesto que se presume que el espectro de la bancarrota de cualquier país pone el peligro todo el sistema monetario mundial, amenazando, como en la pintoresca imagen de Addison, con convertir todos los sacos de oro (virtual) del mundo en palos de conteo y papeles sin valor.

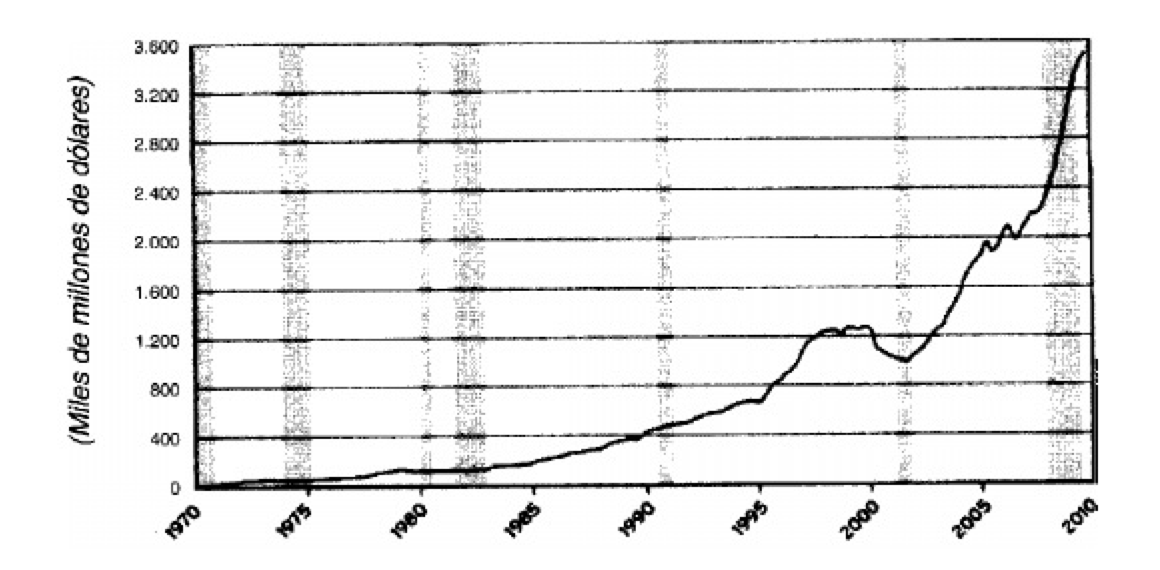
Todo esto es cierto. Aun así, estamos hablando de apenas cuarenta años. Pero la apuesta de Nixon, lo que Hudson llama «imperialismo mediante deuda», ha sufrido ya un considerable desgaste. La primera víctima fue precisamente la burocracia imperial dedicada a la protección de los acreedores (excepto de aquellos a los que Estados Unidos debe dinero). Las políticas del FMI, con su insistencia en que el pago de las deudas ha de salir casi exclusivamente de los bolsillos de los pobres, se encontraron con un movimiento igualmente global de rebelión social (el llamado «movimiento antiglobalización», aunque el nombre es profundamente engañoso), seguido por una abierta rebelión fiscal en Asia Oriental y Latinoamérica. Hacia 2000, los países de Oriente comenzaron un boicot sistemático al FMI. En 2002, Argentina cometió el pecado definitivo: se declaró en bancarrota… y se salió con la suya. Las subsiguientes aventuras militares de Estados Unidos debían, en teoría, aterrorizar e inspirar miedo, pero no parecen haber tenido mucho éxito: en primer

lugar, porque para financiarlas Estados Unidos tuvo que recurrir no tan sólo a sus clientes militares, sino, cada vez más, a China, su principal rival militar. Tras el colapso casi total de la industria financiera estadounidense (que, pese a haber obtenido casi el derecho a emitir dinero a voluntad, consiguió acabar con cientos de miles de millones en deudas que no podía pagar, poniendo la economía mundial entera en impasse), quedó eliminado incluso el argumento de que el imperialismo mediante deudas garantizaba la estabilidad.

Para hacernos una idea de cuán extrema es la crisis financiera de la que hablamos, presento aquí unos gráficos estadísticos seleccionados de las páginas web de la Reserva Federal de St. Louis[17].

Ésta es la suma de la deuda exterior de Estados Unidos:

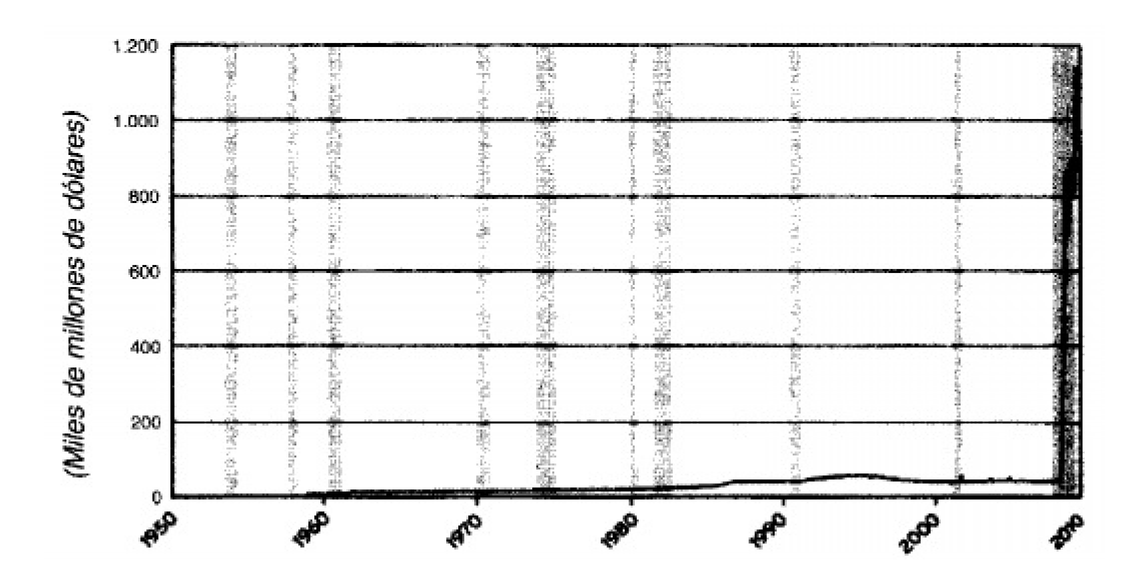
Deuda federal en manos de inversores extranjeros e internacionales (FDHBFIN)
Fuente: Departamento del Tesoro de EEUU. Servicio de Administración Financiera



Las áreas en gris indican periodos de recesión en EEUU

Entre tanto, los bancos privados de Estados Unidos reaccionaron al crac abandonando toda pretensión de que estemos tratando con una economía de mercado, pasando todos sus activos disponibles a los cofres de la propia Reserva Federal, la cual compró títulos del Tesoro de Estados Unidos:

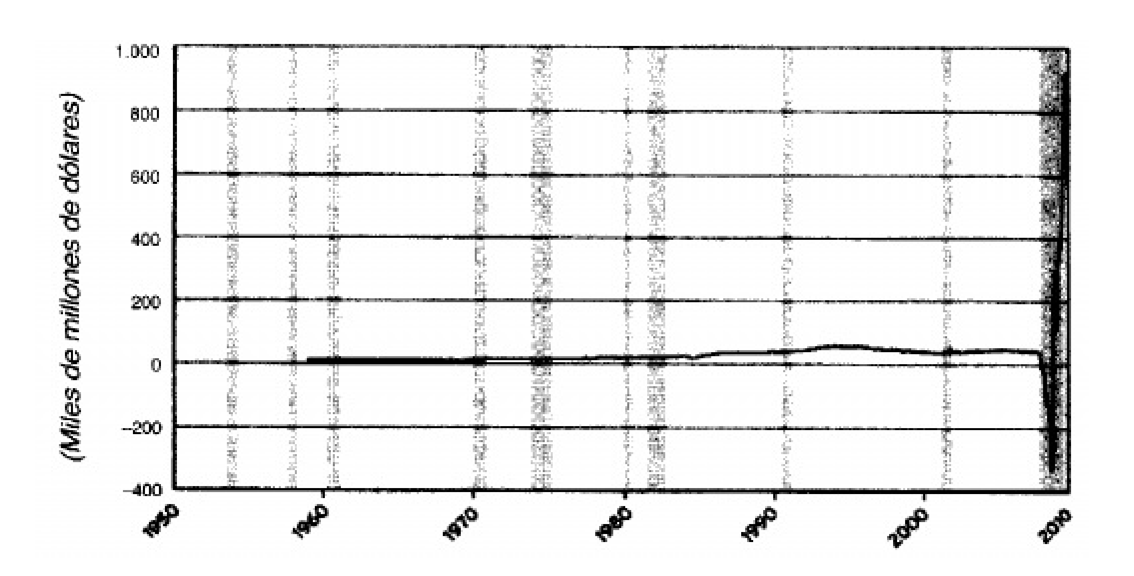
Junta de Gobierno: Reservas totales, ajustadas según cambios en los requisitos de reserva (TRARR)
Fuente: Junta de Gobierno del Sistema de la Reserva Federal



Las áreas en gris indican periodos de recesión en EEUU

Permitiéndoles, a través de un nuevo truco de magia incomprensible para la mayoría de nosotros, acabar, tras un hundimiento inicial de cerca de 400.000 millones de dólares, con reservas mucho más abundantes que las que tenían antes.

Reservas no prestadas de Instituciones de Depósito (BOGNONBR)
Fuente: Junta de Gobierno del Sistema de la Reserva Federal



Las áreas en gris indican periodos de recesión en EEUU

En ese punto, algunos acreedores de Estados Unidos sintieron que estaban claramente en posición de pedir que se tomaran en cuenta sus propias agendas políticas.

China advierte a EEUU acerca de la monetización de la deuda

Al parecer, en una reciente gira por China, allá donde iba, al presidente de la Reserva Federal de Dallas, Richard Fisher, le pedían que transmitiera un mensaje al director de la Reserva Federal, Ben Bernanke: «deje de crear

crédito de la nada para comprar títulos de crédito del Tesoro»[18].

Nunca ha quedado muy claro si el dinero inyectado desde Asia para pagar la maquinaria bélica estadounidense se puede ver como «préstamos» o como «tributo». Aun así, el súbito advenimiento de China como el mayor poseedor de bonos del tesoro estadounidense ha alterado claramente la dinámica. Hay quien podría preguntarse por qué, si se trata en realidad de tributos, el mayor rival de Estados Unidos compraría sus bonos del tesoro, para empezar, por no hablar de varios acuerdos tácitos para mantener el valor del dólar y, así, el poder adquisitivo de los consumidores estadounidenses[19]. Sin embargo, creo que es un ejemplo perfecto de por qué resulta tan útil una perspectiva histórica a largo plazo.

Desde una perspectiva tal, la conducta de China no resulta en absoluto extraña. En realidad es perfectamente coherente. El rasgo característico del Imperio chino es que, al menos desde la dinastía Han, ha adoptado un sistema tributario especial, por el que, a cambio de reconocer al emperador chino como soberano mundial, éste se ha mostrado dispuesto a inundar a sus súbditos con regalos mucho más valiosos que los tributos que ellos pagan. Esta técnica parece haberse desarrollado como un tipo de truco a la hora de tratar con los «bárbaros norteños» de las estepas, que siempre amenazaban las fronteras chinas: una manera de acostumbrarlos a tantos lujos que al final se volvieran complacientes, afeminados y pacíficos. Esto se sistematizó en el «comercio tributario» con Japón, Taiwán, Corea y los varios Estados del sudeste asiático, y durante un breve periodo, entre 1405 y 1433, incluso lo extendieron a nivel mundial, con el famoso mariscal eunuco Zheng He. Éste lideró una serie de siete expediciones a través del océano Índico, transportando en sus «barcos del tesoro» (en un dramático contraste con las naves españolas del siglo posterior) no sólo miles de soldados armados, sino también enormes cantidades de seda, porcelana y otros lujos chinos como presentes a aquellos gobernantes locales que quisieran reconocer la autoridad del emperador[20]. Todo esto se basaba, evidentemente, en una ideología extraordinariamente chovinista («al fin y al cabo, ¿qué podrían tener esos bárbaros que nosotros necesitáramos?»), pero, aplicado a los vecinos de China, demostró ser una política muy útil para un imperio rico rodeado de pequeños vecinos potencialmente problemáticos. Y fue una política similar la que, durante la Guerra Fría, hubo de adoptar el gobierno estadounidense, creando términos comerciales notablemente favorables a esos mismos Estados (Japón, Corea, Taiwán, ciertos aliados en el sudeste asiático) que habían sido tributarios de China, en esta ocasión, a fin de contener a China[21].

Sabiendo todo esto, la imagen comienza a tener ahora sentido. Mientras Estados Unidos fue, sin discusión, la potencia económica mundialmente predominante, pudo permitirse mantener tributarios al estilo chino. Esos mismos Estados, y sólo ellos entre los muchos protectorados militares estadounidenses, consiguieron salir de la

pobreza y llegar al estatus de Primer Mundo[22]. Tras 1971, con la potencia económica estadounidense en relación con el resto del mundo, Estados Unidos comenzó su declive y estos Estados pasaron a ser algo parecido a tributarios al antiguo estilo occidental. Pero la aparición de China en el juego añadió un nuevo elemento. Existen todas las razones para pensar que, desde el punto de vista de China, se trata de la primera fase de un largo proceso para convertir a Estados Unidos en algo parecido a un tradicional Estado cliente de China. Y, como es evidente, los gobernantes chinos no están motivados (no más que los de cualquier otro imperio) por un sentido de la benevolencia. Siempre hay un coste político, y lo que señala el titular de la noticia son quizá los primeros indicios de cuál puede ser, finalmente, ese coste.

* * *

Lo que he dicho hasta ahora tan sólo sirve para subrayar una realidad que ha surgido constantemente a lo largo de este libro: que el dinero no posee esencia. No es «en realidad», nada; por tanto, su naturaleza ha sido, y seguramente seguirá siendo, asunto de discusión política. Esto fue cierto durante las primeras fases de la historia de Estados Unidos, por cierto (como tan vívidamente atestiguan las infinitas batallas decimonónicas entre partidarios del oro, *greenbackers*, partidarios de la banca libre, bimetalistas y argentistas), o por el hecho de que los votantes estadounidenses eran tan suspicaces con respecto a la idea de los bancos centrales que el sistema de la Reserva Federal sólo se instituyó poco antes de la Primera Guerra Mundial, tres siglos después que el Banco de Inglaterra. Incluso la monetización de la deuda es, como ya he mencionado antes, un arma de doble filo. Puede verse (como lo hizo Jefferson) como la perniciosa alianza definitiva entre guerreros y financieros, pero también abrió las puertas a ver al gobierno como un deudor moral, y la libertad como algo que, literalmente, se debía a la nación. Quizá nadie lo dijo tan elocuentemente como Martin Luther King Jr. en su discurso «Tengo un sueño», pronunciado en 1963 a los pies del monumento conmemorativo a Lincoln:

> En cierto modo hemos acudido a la capital de nuestra nación a cobrar un cheque. Cuando los arquitectos de nuestra república escribieron las magníficas frases de la Constitución y de la Declaración de Independencia, escribieron una letra de cambio que todo americano heredaría. Esta letra prometía que todos los hombres, sí, tanto los negros como los blancos, tendrían los «derechos inalienables» a «la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad». Hoy en día es evidente que América no ha pagado esta letra de cambio, en cuanto respecta a sus ciudadanos de color. En lugar de hacer honor a su sagrada obligación, América ha dado al pueblo negro un mal

cheque, uno que han devuelto con la frase «sin fondos» escrita encima.

Podemos ver el gran crac de 2008 de manera similar: como el resultado de años de lucha política entre deudores y acreedores, ricos y pobres. A cierto nivel es, efectivamente, lo que parece ser: una estafa, un sistema de Ponzi increíblemente sofisticado diseñado para derrumbarse con el pleno conocimiento, por parte de sus perpetradores, de que podrían obligar a las víctimas a rescatarlos. A otra escala puede verse como la culminación de una batalla por la definición misma del dinero y del crédito.

Hacia finales de la Segunda Guerra Mundial, el espectro de un inminente levantamiento de la clase obrera, que tanto había espantado a las clases altas en Europa y Norteamérica durante el siglo anterior, prácticamente se había desvanecido. Esto ocurrió porque un acuerdo tácito suspendió la guerra de clases. Para explicarlo crudamente: a las clases trabajadoras y blancas de los países del Atlántico Norte, de Estados Unidos a Alemania, les ofrecieron un trato. Si acordaban dejar de lado las fantasías de cambiar radicalmente la naturaleza del sistema, se les permitiría mantener sus sindicatos, disfrutar de una amplia gama de ventajas sociales (pensiones, vacaciones, sanidad…) y, quizá lo más importante, gracias a instituciones educativas públicas bien dotadas económicamente, y en expansión, saber que sus hijos tenían una posibilidad razonable de abandonar por completo la clase obrera. Un elemento clave fue la garantía implícita de que a un aumento de productividad por parte de los trabajadores le correspondería un aumento de salario. Esta garantía se mantuvo en pie hasta finales de los años 70. En gran parte, la consecuencia fue que durante la época hubo un rápido crecimiento de la productividad y de los salarios, que sentaron las bases para la actual economía de consumo.

Los economistas llaman a esto «la época keynesiana», puesto que fue un periodo en que las democracias industriales de casi todo el mundo adoptaron las teorías económicas de John Maynard Keynes, que habían formado la base del *New Deal* de Roosevelt en Estados Unidos. Junto con estas teorías llegó la actitud desenfadada de Keynes para con el dinero. Recordará el lector que Keynes aceptaba plenamente que los bancos crearan dinero «de la nada», y que, por ello, no había ninguna razón intrínseca para que la política gubernamental no impulsara esto durante momentos de recesión económica a fin de estimular la demanda, una postura que durante mucho tiempo había sido idolatrada por los deudores y anatema para los acreedores.

El mismo Keynes se había hecho famoso, en su momento, por ciertas propuestas bastante radicales, como la completa eliminación de quienes viven de las deudas ajenas (lo llamaba «la eutanasia de los rentistas»), aunque lo que en realidad quería era su eliminación mediante una gradual bajada de los tipos de interés. Como todo lo keynesiano, era mucho menos radical de lo que en principio parecía. En realidad

estaba, a grandes rasgos, dentro de una gran tradición de la economía política, que se remontaba al ideal de Adam Smith de una utopía sin deudas, pero sintonizaba, en especial, con la condena, por parte de David Ricardo, a terratenientes y parásitos, cuya propia existencia veía hostil al crecimiento económico. Keynes transitaba, sencillamente, por el mismo camino, y veía a los rentistas como una rémora feudal inconsistente con el verdadero espíritu de la acumulación de capital. Lejos de verlo como una revolución, lo veía como la mejor manera de evitar una:

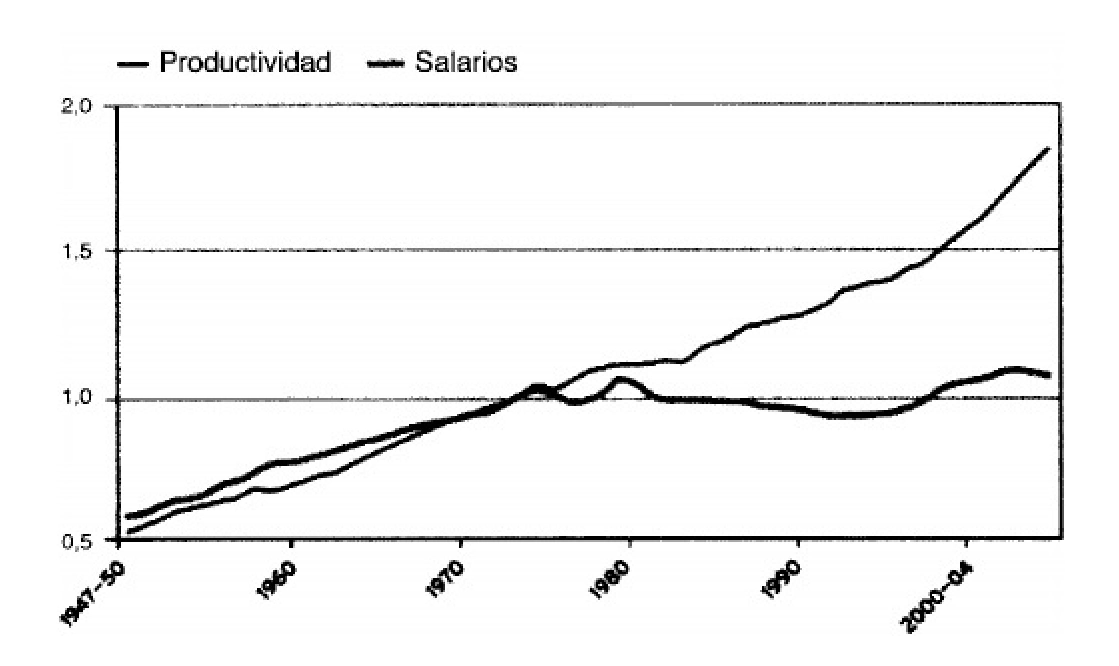
> Veo, por tanto, el aspecto rentista del capitalismo como una fase transicional que desaparecerá cuando haya cumplido su propósito. Y con la desaparición de su aspecto rentista, gran parte de lo que éste conlleva sufrirá un cambio radical. Será, además, una gran ventaja para el orden de acontecimientos por el que abogo, que la eutanasia de rentistas, o de inversores sin utilidad, no sea algo repentino. (…) Y no requerirá ninguna revolución[23].

Cuando finalmente la disposición keynesiana se hizo efectiva, tras la Segunda Guerra Mundial, se le ofreció tan sólo a una pequeña capa de la población mundial. Conforme pasaba el tiempo, más y más gente quería entrar en el trato. Casi todos los movimientos populares del periodo 1945-1975, incluso, quizá, los movimientos revolucionarios, pueden verse como peticiones de inclusión: peticiones de igualdad política que asumían que esa igualdad no significaba nada sin un cierto nivel de seguridad económica. Esto era así no tan sólo en los movimientos de minorías de los países del Atlántico Norte, los primeros en formar parte del trato (minorías como aquellas de las que hablaba King), sino que se los pasó a llamar «movimientos de liberación nacional» desde Argelia hasta Chile o finalmente, quizá de manera más dramática, el feminismo en las décadas de 1960 y 1970. En algún momento, durante los años 70, las cosas llegaron a su punto de ruptura. Parecería que el capitalismo, como sistema, sencillamente no puede extender un trato así a todo el mundo. Es muy posible, incluso, que no pudiera ser viable si todos sus trabajadores fueran libres y asalariados; ciertamente nunca será capaz de proporcionar a todo el mundo el tipo de vida de, digamos, un trabajador de la industria automovilística en Turín o en Michigan en los años 60, con su propia casa con garaje y los niños en el colegio, y esto fue cierto incluso mucho antes de que tantos de esos niños comenzaran a exigir una vida menos asfixiante.

Se puede calificar el resultado de «crisis de inclusión». A finales de los años 70, el orden existente estaba colapsándose de manera evidente, bajo el ataque simultáneo del caos financiero, los disturbios por comida, la crisis de petróleo, extendidas profecías milenaristas acerca del fin del crecimiento y de crisis ecológica, todo lo cual resultó formar parte de la manera de comunicar al populacho

que el trato quedaba deshecho.

Enmarcándolo así, es fácil ver que los siguientes treinta años, entre 1979 y 2009, siguen casi exactamente el mismo patrón. Excepto que el trato, el arreglo, había cambiado. Cuando Ronald Reagan, en Estados Unidos, y Margaret Thatcher, en Gran Bretaña, lanzaron un ataque sistemático contra el poder de los sindicatos, así como contra el legado de Keynes, fue una manera de declarar explícitamente que todos los tratos previos quedaban anulados. Ahora todo el mundo podía tener derechos políticos (incluso, hacia los años 90, casi todo el mundo en Latinoamérica y África), pero los derechos políticos, desde ese momento, no iban a significar económicamente nada. Rompieron en pedazos el enlace entre productividad y salarios: los índices de productividad no han dejado de crecer, mientras que los salarios se han estancado o incluso atrofiado[24]:



Esto vino acompañado, al principio, de un retorno al «monetarismo»: la doctrina de que, aunque el dinero ya no esté respaldado por oro o ninguna otra mercancía, las políticas gubernamentales y de los bancos centrales deberían preocuparse en primer lugar de controlar minuciosamente el suministro de dinero para asegurarse de que actúa *como si* se tratara de una mercancía escasa. Incluso mientras, al mismo tiempo, la financiarización del capital ha implicado que la mayor parte del dinero invertido en los mercados se separara por completo de todo tipo de producción o comercio, para pasar a ser pura especulación.

Todo esto no quiere decir que a los habitantes del mundo no se les ofreciera algo: tan sólo que, como ya he dicho, los términos habían cambiado. En el nuevo modelo, los salarios de los trabajadores no subirían, pero se los animaba a comprar un trozo del nuevo capitalismo. En lugar de practicar la eutanasia a los rentistas, ahora *todo el mundo* iba a convertirse en rentista: de facto podría hacerse con una parte de las ganancias generadas por los índices de su propia explotación, que

subían dramáticamente. Los medios para ello eran muchos y conocidos. En Estados Unidos había planes de pensiones 401(k[*]) y una infinita variedad de maneras de animar a los ciudadanos a jugar en el mercado, pero, al mismo tiempo, animarles a pedir préstamos. Uno de los principios fundamentales del thatcherismo y del reaganismo era que las reformas económicas nunca obtendrían el apoyo generalizado a menos que la gente pudiera al menos aspirar a tener su propia casa. A esto hay que añadir, en las décadas de 1990 y 2000, un sinfín de tramas de refinanciación hipotecaria que trataban las casas, cuyo valor se suponía que sólo podía subir, «como cajeros automáticos», según la popular frase de la época, pese a que, en retrospectiva, se tratara más de tarjetas de crédito. Estaba también la proliferación de tarjetas de crédito, y los malabares que se hacían entre ellas. Aquí, para muchos, aquel «comprar un trozo de capitalismo» se deslizó, solapadamente, hacia algo indistinguible de aquellas famosas plagas de los pobres: la casa de empeños y el prestamista. Tampoco ayudó que en 1980 el Congreso estadounidense eliminara de un plumazo las leyes federales sobre la usura, que hasta entonces habían limitado los tipos de interés entre un 7 y un 10 por ciento. Así como Estados Unidos había conseguido en gran manera librarse del problema de la corrupción política legalizando, en gran parte, los sobornos a los legisladores (lo llaman «hacer *lobby*»), de igual manera el problema de los prestamistas ilegales se solucionó creando tipos de interés reales del 15, del 50 y hasta, en algunos casos (por ejemplo préstamos personales)[*], del 120 por ciento, antaño comunes en la delincuencia organizada, completamente legales, y cuyo pago, por tanto, no se puede obligar ya mediante matones y demás tipo de personas que pongan un animal mutilado a la puerta de tu casa, sino mediante jueces, abogados, alguaciles y policía[25].

Se han acuñado muchos nombres para describir la nueva situación, desde «democratización de las finanzas» a «*financiarización* de la vida cotidiana»[26]. Fuera de Estados Unidos la llaman «neoliberalismo». Como ideología, implica que no sólo los mercados, sino el capitalismo (he de recordar continuamente al lector que no son la misma cosa) se convierten en el principio organizativo de casi todo. Deberíamos pensar, cada uno de nosotros, en nosotros mismos como en minúsculas corporaciones, organizadas en torno a la misma relación entre inversor y ejecutivo: entre la fría y calculadora matemática del banquero y el guerrero que, endeudado, ha abandonado cualquier noción personal de honor para convertirse en una especie de máquina desgraciada.

En este mundo, «pagar las propias deudas» puede parecer la expresión misma de la moralidad, al menos porque tanta gente es incapaz de hacerlo. Por ejemplo, hay un rasgo que se ha convertido en habitual en muchos tipos de negocios de Estados Unidos, en que grandes corporaciones, o incluso pequeños negocios, al enfrentarse a una deuda, deciden automáticamente ver qué pasa si no pagan, cumpliendo tan sólo cuando se les recuerda, provoca o presenta alguna instancia legal. En otras palabras,

el principio de honor ha quedado completamente excluido del mercado[27]. Quizá por ello mismo el concepto entero de deuda se ve imbuido de un halo religioso.

En realidad podríamos incluso hablar de una doble teología, una para los acreedores y otra para los deudores. No es casualidad que esta nueva fase de imperialismo estadounidense mediante deudas vaya de la mano de un auge de la derecha evangélica, que, en abierto desafío a toda la teología cristiana previa, ha abrazado con entusiasmo la doctrina de «economía de la oferta», según la cual crear dinero y dárselo a los ricos es la manera más bíblicamente correcta de crear prosperidad para la nación. Quizá el teólogo más ambicioso del nuevo credo sea George Gilder, cuyo libro *Wealth and Poverty* («Riqueza y pobreza») se convirtió en líder de ventas en 1981, justo al inicio de lo que se dio en llamar «la revolución Reagan». Según Gilder, quienes creían que el dinero no podía sencillamente crearse estaban anclados en un anticuado materialismo ateísta, y no se daban cuenta de que así como Dios podía crear algo de la nada, Su don más importante a la humanidad era la propia creatividad, que obraba de manera exactamente igual. Los inversores podían, en efecto, crear valor de la nada gracias a que estaban dispuestos a aceptar el riesgo de confiar en la creatividad de otros. En lugar de contemplar la emulación de los poderes divinos de creación *ex nihilo* como un acto de arrogancia, Gilder insistía en que eso era precisamente lo que Dios quería: la creación de dinero era un don, un regalo, una bendición, una entrega de gracia; una promesa, sí, pero no una que se pueda cumplir, incluso si los bonos cambian continuamente de manos, porque es mediante la fe (nuevamente, «en Dios confiamos») que su valor se hace realidad:

> Aquellos economistas que no creen en el futuro del capitalismo tenderán a ignorar las dinámicas de oportunidad y fe que, en gran parte, determinarán ese futuro. Aquellos economistas que desconfíen de la religión nunca comprenderán adecuadamente las maneras de adoración mediante las que se logra el progreso. La oportunidad es la base del cambio y el vehículo de lo divino[28].

Efusiones como ésta inspiraron a evangelistas como Pat Robertson a declarar que la economía de la oferta era «la primera auténtica teoría divina de la creación del dinero»[29].

Entre tanto, para aquellos que sencillamente no podían crear dinero, había un contrato teológico bastante diferente. «La deuda es la nueva obesidad», remarcaba recientemente Margaret Atwood, sorprendida por cómo los anuncios que la rodean a diario en el autobús de su Toronto natal habían abandonado sus antiguos intentos de provocar el pánico entre los viajeros a causa de su creciente pérdida de atractivo sexual a aconsejar cómo librarse de los terrores mucho más cercanos del embargador:

> Hay incluso programas de televisión acerca de deudas, con un familiar tono religioso. Contienen declaraciones de atracones de adictos a las compras, durante los cuales no sabían qué les ocurría y todo estaba borroso, con llorosas confesiones de quienes habían despilfarrado hasta convertirse en insomnes gelatinas temblorosas por causa de las deudas, y habían recurrido, en consecuencia, a la mentira, el engaño, el robo o la circulación de cheques en descubierto. Había testimonios de familiares y amantes cuyas vidas habían sido destruidas por el dañino comportamiento del deudor. El presentador, que en este contexto interpreta el papel que antes tenía un sacerdote o un evangelista, le lanzaba compasivas pero severas reprimendas. Había un momento en que el protagonista veía la luz, seguido por el arrepentimiento y la promesa de no volver a hacerlo. Se imponía una penitencia (*snip, snip*[*] hacen las tijeras al cortar tus tarjetas de crédito) seguida por un estricto régimen de disminución de gastos, y finalmente, si todo iba bien, la deuda se pagaba, los pecados se perdonaban, se otorgaba la absolución y un nuevo día amanecía en que un hombre más triste y más solvente[*] se levantaba a la mañana siguiente[30].

En este caso, asumir riesgos no es, en absoluto, ser vehículo de lo divino. Más bien al contrario. Pero para los pobres siempre es diferente. En cierto sentido, lo que Atwood describe puede verse como el completo reverso de la profética voz del reverendo King de «Tengo un sueño»: mientras que la primera etapa de la posguerra trató de exigencias colectivas acerca de la deuda de la nación para con sus ciudadanos más humildes, y la necesidad de redención de quienes han hecho falsas promesas, ahora se enseña a esos mismos humildes ciudadanos a pensar en sí mismos como pecadores, a buscar algún tipo de redención completamente individual para poder tener derecho a cualquier tipo de relaciones morales con otros seres humanos.

Al mismo tiempo, hay algo profundamente engañoso en todo esto. Todas estas tragedias morales parten de la noción de que la deuda personal está causada, en último término, por excesos, que se trata de un pecado contra los seres queridos, y que, por tanto, la redención es cuestión de purgar y de restaurar una ascética abnegación. Lo que se barre bajo la alfombra es el hecho de que *todo el mundo* está endeudado en Estados Unidos (se estima que la deuda doméstica está, por norma general, en un 130 por ciento de los ingresos medios) y que muy poca de esa deuda corresponde a aquellos que quisieron ganar dinero en apuestas en el hipódromo o que tiraron el dinero en tonterías. La mayoría de lo que se pidió prestado para lo que los economistas llaman «gastos discrecionales» fue para darlo a los hijos, compartirlo con los amigos o, de cualquier otra manera, ser capaces de construir y mantener relaciones con otros seres humanos que se basaran en *algo* más que el puro

cálculo material[31]. Para poder conseguir una vida que vaya más allá de la mera supervivencia uno ha de endeudarse.

En tanto hay en todo esto una política, parece una variante de un viejo esquema existente desde el alba del capitalismo: es, en definitiva, la propia vida social la que se ve como un abuso, como un crimen, como algo demoníaco. La mayoría de los estadounidenses (incluyendo entre ellos a negros, latinoamericanos, inmigrantes recientes y a muchos otros hasta hace poco excluidos de los créditos) han respondido a esto con una tenaz insistencia en seguir amando. Siguen comprando casas para sus familias, alcohol y minicadenas para sus fiestas, regalos para sus amigos; incluso insisten en celebrar bodas y funerales, pese a que es muy probable que estas cosas los lleven a la bancarrota… aparentemente pensando que, si todos han de convertirse en capitalistas en miniatura, ¿por qué no podrían crear, ellos también, dinero de la nada?

Es cierto, el papel del gasto discrecional no debería exagerarse. La principal causa de bancarrota en Estados Unidos son las enfermedades graves; la mayor parte del dinero que se pide prestado se pide por una mera cuestión de supervivencia (si no se tiene coche, no se puede trabajar) y, cada vez más, acceder a la universidad implica trabajar en servidumbre por deudas la mitad de la subsiguiente vida laboral[32]. Aun así, es útil señalar que para los seres humanos, la mera supervivencia rara vez es suficiente. Ni debería serlo.

Hacia la década de 1990 comenzaron a reaparecer las mismas tensiones, sólo que a una escala global, conforme la antigua preferencia por prestar dinero para obras grandiosas, como la presa de Asuán, dio paso a un énfasis en los microcréditos. Inspirado por el éxito del modelo del Grameen Bank de Bangladesh, el nuevo modelo consistía en identificar futuros emprendedores en las comunidades pobres y proporcionarles préstamos pequeños a bajo interés. «El crédito», insistía el Grameen Bank, «es un derecho humano». Al mismo tiempo, la idea era aprovechar el «capital social» (los conocimientos, redes de contactos, conexiones e ingenio que los pobres del mundo ya empleaban para tirar adelante en momentos de dificultad) y convertirlo en una manera de generar aún más capital (expansivo), capaz de crecer entre un 5 y un 20 por ciento anual.

El resultado es un arma de doble filo, como descubrieron antropólogos como Julia Elyachar. Como el asesor (increíblemente sincero) de una ONG le explicó en El Cairo, en 1995:

> El dinero da poder. Éste es un dinero que da poder. Necesitas ser grande, pensar a lo grande. Aquí se puede meter en la cárcel a quien no devuelve un préstamo, así que ¿de qué tienes que preocuparte?
>
> En Estados Unidos recibes por correo diez ofertas diferentes de tarjetas de crédito cada día. Pagas unos tipos de interés increíblemente altos por ese

crédito, algo así como un 40 por ciento. Pero te hacen la oferta, así que tomas la tarjeta y llenas tu cartera con tarjetas de crédito. Te sientes bien. Aquí debería ser igual. ¿Por qué no ayudarles a endeudarse? ¿Realmente me importa en qué emplean el dinero, con tal de que me lo devuelvan[33]?

La propia incoherencia de la cita es reveladora. El único tema unificador parece ser: la gente *debería* endeudarse. Es bueno en sí mismo. Da poder. Al fin y al cabo, si acaban con demasiado poder, podemos meterlos en la cárcel. Deuda y poder, pecado y redención, se hacen casi indistinguibles. La libertad es esclavitud. La esclavitud es libertad. Mientras estuvo en El Cairo, Elyachar fue testigo de una huelga de jóvenes graduados de un programa de formación de una ONG por el derecho a comenzar a recibir sus préstamos al estímulo empresarial. Al mismo tiempo, casi todos ellos daban por sentado que sus compañeros de estudios (por no mencionar a todo aquel que estuviera implicado en el programa) eran corruptos y explotaban el sistema como si fuera su propia gallina de los huevos de oro. También aquí aspectos de la vida económica que se habían basado en largas relaciones de confianza habían sido criminalizados, de facto, con la intrusión de las burocracias crediticias.

Al cabo de otra década, todo el proyecto (incluso en Asia meridional, donde comenzó) comenzó a parecerse sospechosamente a la crisis estadounidense de las hipotecas basura: se juntaron todo tipo de prestamistas sin escrúpulos, se ofrecieron todo tipo de informes falsos a los inversores, los intereses se acumularon, los deudores intentaron negarse colectivamente a pagar, los prestamistas comenzaron a enviar matones para hacerse con los pocos bienes que pudieran tener (techos de uralita, por ejemplo) y el resultado final ha sido una epidemia de suicidios por parte de granjeros pobres entrampados en una situación de la que sus familias nunca podrán escapar[34].

Como el ciclo 1945-1975, este nuevo ciclo ha culminado con una crisis de inclusión. Se ha demostrado que convertir a todas las personas del mundo en «microcorporaciones», o que «democratizar el crédito» de tal manera que toda familia que quisiera pudiera comprar una casa (y, si pensamos bien, si tenemos la manera de construirlas, ¿por qué no querrían?, ¿hay familias que no «merezcan» casas?) es tan imposible como permitir que todos los trabajadores estén sindicados, tengan pensiones y asistencia sanitaria. El capitalismo no funciona así. Se trata, en definitiva, de un sistema de poder y exclusión, y cuando llega a su punto crítico los síntomas reaparecen, como ocurrió en los años 70: disturbios por falta de alimentos, crisis petrolera, crisis financiera, la repentina toma de conciencia de que el rumbo era insostenible, escenarios apocalípticos de todo tipo.

A la estela del colapso por las hipotecas basura, el gobierno estadounidense se ha visto obligado a decidir quién ha de obtener realmente dinero de la nada: los

financieros o los ciudadanos corrientes. Los resultados eran predecibles. A los bancos se los «rescató con dinero de los contribuyentes», lo que, para entendernos, significa que se comenzó a tratar su dinero imaginario como si fuese real. A quienes tenían una hipoteca se los abandonó, mayoritariamente, a la compasión de los tribunales, bajo una ley de bancarrota que el Congreso, un año antes (de manera sospechosamente clarividente, deberíamos añadir), había reforzado a favor de los acreedores. Nada cambió. Se pospusieron todas las grandes decisiones. El Gran Debate que muchos esperaban jamás tuvo lugar.

* * *

Vivimos, hoy en día, en una coyuntura histórica especial. La crisis del crédito nos ha proporcionado un vívido ejemplo del principio que formulamos en el último capítulo: que el capitalismo no es capaz de operar, en realidad, en un mundo en que la gente crea que durará para siempre.

Durante la mayor parte de los últimos siglos la mayoría de la gente asumía que no se podía crear crédito de manera indefinida, porque asumían también que era poco probable que el propio sistema económico durase para siempre. Sin embargo, las tan esperadas revoluciones no tuvieron lugar. Tan sólo ahora, cuando se hace cada vez más claro que la situación actual no es viable, nos damos de bruces con la pared en nuestra imaginación colectiva.

Hay muchas buenas razones para pensar que, en una o dos generaciones, el capitalismo mismo ya no existirá: la más evidente porque, como los ecologistas se encargan de recordarnos, es imposible mantener un motor de movimiento perpetuo en un planeta finito, y la actual forma de capitalismo no parece ser capaz de generar el tipo de innovaciones tecnológicas profundas y del calado suficiente como para que podamos lanzarnos a buscar y colonizar nuevos planetas. Y sin embargo, cuando se enfrentan a la perspectiva de que el capitalismo se acabe, la reacción más común (incluso entre aquellos que se autodenominan «progresistas») es el miedo. Nos aferramos a lo que existe porque ya no somos capaces de imaginar una alternativa que podría ser incluso peor.

¿Cómo hemos llegado hasta aquí? Mi sospecha personal es que estamos presenciando los efectos finales de la militarización del propio capitalismo estadounidense. De hecho, podríamos decir que durante los últimos treinta años hemos presenciado la creación de un vasto aparato burocrático para la creación y mantenimiento de la desesperanza, una gigantesca maquinaria diseñada, sobre todo, para destruir cualquier tipo de posibles alternativas futuras. En su raíz se encuentra una auténtica obsesión, por parte de los gobernantes del mundo (en respuesta a las agitaciones de las décadas de 1960 y 1970), por asegurarse que los movimientos sociales no crezcan, florezcan o propongan alternativas; que quienes desafían la

situación de poder actual no sean percibidos, bajo ninguna circunstancia, como ganadores[35]. Para ello se necesita crear un vasto aparato compuesto por ejércitos, prisiones, policía, varias formas de seguridad privada y servicios de espionaje militares y policiales, así como motores propagandísticos de tanta variedad como sea concebible. La mayor parte del aparato no ataca tanto directamente a las alternativas como crea un clima generalizado de miedo, de patriotero conformismo y simple desesperación que hace que cualquier idea de cambiar el mundo parezca una fantasía vana e infundada. A los partidarios del «libre mercado» les parece más importante mantener este aparato que mantener cualquier tipo de economía mínimamente viable. ¿Cómo explicar, si no, lo que ocurrió en la antigua Unión Soviética? Uno habría imaginado que con el fin de la Guerra Fría se habría procedido al desmantelamiento del ejército y el KGB y a la reconstrucción de las fábricas, pero lo que ocurrió en realidad fue exactamente lo contrario. Éste es tan sólo un ejemplo extremo de lo que ha ido ocurriendo por todas partes. Económicamente, el aparato es un peso muerto; todas las armas, cámaras de videovigilancia y motores propagandísticos son extraordinariamente caros y no producen, en realidad, nada, y no cabe duda de que se trata de otro elemento que lastra todo el sistema capitalista… además de crear la ilusión de un eterno futuro capitalista, ilusión en que se ha fundado todo un sinfín de burbujas especulativas. El capital financiero se convirtió en la compra y venta de pedazos de ese futuro, y la libertad económica se redujo, para la mayoría de nosotros, a comprar un pedacito de nuestra permanente subordinación económica.

En otras palabras, parece haber una profunda contradicción entre el imperativo político de establecer el capitalismo como la única opción de gestionarlo todo y la necesidad del propio capitalismo, nunca asumida, de limitar sus horizontes de futuro para evitar que la especulación, como es de prever, se dispare. Cuando esto ocurrió, y la maquinaria implosionó en su totalidad, nos dejó en la extraña situación de ser incapaces de imaginar otra manera en la que disponer las cosas. La catástrofe es casi lo único que podemos imaginar.

* * *

Para comenzar a ser libres, lo primero que debemos hacer es comenzar a vernos a nosotros mismos nuevamente como actores históricos, como personas que pueden marcar una diferencia en el curso de los acontecimientos mundiales. Esto es exactamente lo que la militarización de la historia está intentando evitar.

Pese a que nos encontramos tan sólo al inicio de un larguísimo ciclo histórico, de nosotros depende en gran medida determinar cuál será su resultado. Por ejemplo, la última vez que pasamos de una economía en metálico a una economía de dinero crédito virtual, con el fin de la Era Axial y el paso a la Edad Media, este cambio se

experimentó, en el entorno inmediato, como una serie de grandes catástrofes. ¿Ocurrirá lo mismo esta vez? Es de suponer que en gran parte dependerá de cuán conscientemente nos movamos para evitarlo. ¿Nos llevará el retorno al dinero virtual a un alejamiento con respecto a imperios y vastos ejércitos, y a la creación de grandes estructuras que limiten las depredaciones de los acreedores? Hay buenas razones para creer que todo esto ocurrirá (y si la humanidad ha de sobrevivir, probablemente sea necesario), pero no sabemos cuánto se tardará, ni, si ocurre, qué aspecto tendrá. El capitalismo ha causado transformaciones, a escala mundial, que son irreversibles. Lo que he intentado hacer en este libro no es tanto proponer una visión de cómo será, precisamente, la próxima era, como arrojar perspectivas abiertas, agrandar nuestra idea de las posibilidades; comenzar a preguntarnos qué implica comenzar a pensar con la amplitud de miras y la grandeza adecuadas a este momento.

Permítanme poner un ejemplo. He mencionado dos ciclos de movimientos populares desde el final de la Segunda Guerra Mundial: el primero (1945-1978) en torno a la exigencia de derechos de ciudadanía nacional, y el segundo (19782008) exigía acceso al propio capitalismo. Parece significativo que en Oriente Medio, en el primer caso, los movimientos populares que desafiaron más directamente el estatus global tendían a basarse en el marxismo; en el segundo caso, en gran parte en alguna variante radical del islam. Teniendo en cuenta que el islam siempre ha colocado la deuda en el centro de sus doctrinas sociales, es fácil comprender su atractivo. Pero ¿por qué no abrir más aún el objetivo? En los últimos cinco mil años, al menos en dos ocasiones han surgido profundas innovaciones morales y financieras del país que hoy llamamos Irak. La primera fue la invención de la deuda con intereses, posiblemente alrededor del año 3000 a.C.; la segunda, alrededor del año 800 d.C., el desarrollo del primer sistema comercial sofisticado que rechazó la deuda con intereses de plano. ¿Es posible que estemos preparados para otra? Para la mayoría de los estadounidenses puede parecer una pregunta extraña, puesto que están acostumbrados a ver a los iraquíes como víctimas o como fanáticos (es la manera en que las potencias ocupantes suelen ver a los pueblos que invaden), pero es digno de mención que el principal grupo de oposición del islamismo de clase trabajadora a la ocupación estadounidense, el Bloque Sadar, toma su nombre de uno de los fundadores de la economía islámica contemporánea, Mohamed Baqir al-Sadar. Cierto es que mucho de lo que ha pasado por economía islámica en estos días es poco convincente[36]. No supone una seria amenaza al capitalismo. Aun así, podemos dar por seguro que entre movimientos populares de este tipo se deben dar interesantes debates acerca de, por ejemplo, el trabajo asalariado. O quizá sea un poco iluso esperar una innovación del legado de la puritana rebelión patriarcal. Quizá surja del feminismo. O del feminismo islámico. O de cualquier procedencia completamente inesperada. ¿Cómo saberlo? Lo que sí sabemos es que la historia no

ha acabado y que surgirán, con total seguridad, nuevas y sorprendentes ideas.

* * *

Lo que sí está claro es que estas nuevas ideas no podrán surgir sin antes arrojar por la borda muchas de nuestras concepciones y categorías, que en gran parte se han convertido tan sólo en un lastre, si no en partes intrínsecas del aparato de desesperanza, y formular otras nuevas. Por eso he pasado una parte tan grande del libro hablando del mercado, pero también acerca de la falsa elección entre Estado y mercado, que monopolizó hasta tal punto las ideologías políticas durante los últimos siglos que hizo casi imposible discutir acerca de cualquier otra cosa.

La verdadera historia de los mercados no tiene nada que ver con lo que nos enseñaron. Los primeros mercados que hemos podido observar parecen haber sido excedentes, efectos colaterales de los elaborados sistemas administrativos de la antigua Mesopotamia. Operaban sobre todo con crédito. Los mercados en metálico surgieron como consecuencia de la guerra: debido a políticas tributarias y de impuestos que se diseñaron originalmente para aprovisionar a los soldados, pero que posteriormente resultaron útiles en muchos otros aspectos. Tan solo en la Edad Media, con el regreso a los sistemas de crédito, surgen las primeras manifestaciones de lo que podemos llamar populismo de mercado: la idea de que los mercados podrían existir independientemente de (y enfrentados a) los Estados, como ocurrió en el océano Índico de los musulmanes. Una idea que reaparecerá posteriormente en China con las grandes revueltas por la plata del siglo XV. Parece surgir, por norma general, en situaciones en que los mercaderes, por la razón que sea, se encuentran alineados con el pueblo contra la maquinaria administrativa de algún gran Estado. Pero el populismo de mercado suele estar preñado de paradojas, porque aún depende, hasta cierto grado, de la existencia del Estado y, sobre todo, porque requiere fundar las relaciones del mercado, al fin y al cabo, en algo más que el frío cálculo: en los códigos de honor, confianza y, en definitiva, ayuda y cooperación comunitarias típicas de las economías humanas[37]. Esto implica, a su vez, relegar la competición a un papel de elemento menor. A la luz de todo esto podemos ver que lo que hizo Adam Smith, al crear su utopía de mercados libres de deudas, fue fundir elementos de este insólito legado con la noción, inusualmente militarista, del comportamiento de los mercados típica del Occidente cristiano. Al hacerlo fue posiblemente profético. Pero, como todos los autores extraordinariamente influyentes, también captó algo del emergente espíritu de su época. Lo que hemos presenciado desde entonces es una continua pugna política entre dos tipos de populismo (el de Estado y el de mercado) sin que nadie se diera cuenta de que estaban hablando de los flancos derecho e izquierdo del mismo animal.

La principal razón de que no podamos verlo, en mi opinión, es que el legado de

violencia ha retorcido todo aquello que nos rodea. Guerra, conquista y esclavitud no sólo jugaron un papel crucial a la hora de convertir economías humanas en economías de mercado, sino que no hay, literalmente, ninguna institución en nuestra sociedad a la que no hayan afectado. La historia narrada al final del capítulo 7, de cómo la institución romana de la esclavitud cambió incluso nuestras concepciones mismas de «libertad», de la capacidad de hacer amigos y establecer relaciones a incoherentes sueños de poder absoluto, es, quizá, el ejemplo más dramático e insidioso, porque hace muy difícil imaginar cómo sería, siquiera, una libertad humana coherente[38].

Si este libro ha mostrado algo es cuánta violencia, exactamente, se ha necesitado a lo largo de la historia de la humanidad para llevarnos a una situación en que es posible creer, incluso, que la vida trata exactamente de eso. Especialmente cuando se tiene en cuenta cuánta de nuestra experiencia cotidiana tiene que lidiar con ello. Como ya he subrayado, puede que el comunismo sea la base de toda relación humana (ese comunismo que, en nuestra vida diaria, se manifiesta sobre todo en aquello que llamamos «amor»), pero siempre hay algún tipo de mecanismo de intercambio, y, generalmente, construida sobre él, algún tipo de jerarquía. Estos sistemas de intercambio pueden tomar una variedad casi ilimitada de formas, muchas de ellas completamente inocuas.

Pero de lo que hablamos aquí es de un tipo muy especial de intercambio calculado. Como ya señalé al principio del libro, la diferencia entre deber un favor a alguien y tener una deuda con alguien es que la cantidad de la deuda se puede calcular con exactitud. El cálculo exige equivalencia. Y esa equivalencia, especialmente cuando se da entre seres humanos (y siempre parece comenzar así, porque en un principio los seres humanos son los valores definitivos), sólo parece tener lugar cuando se ha arrancado por la fuerza a personas de sus contextos, para poder tratarlas como si equivalieran a cualquier otra cosa, como en «siete pieles de marta y doce anillas de plata grandes a cambio de tu hermano capturado», o «una de tus tres hijas como aval por este préstamo de ciento cincuenta fanegas de cereal»…

Esto, a su vez, nos lleva al embarazoso hecho (que planea sobre todos los intentos de representar los mercados como la más elevada forma de libertad humana) de que históricamente, los mercados impersonales, comerciales, tienen su origen en el robo. Más que ninguna otra cosa, la eterna letanía del mito del trueque, empleada casi como un conjuro, es la manera que tienen los economistas de esquivar cualquier probabilidad de tener que enfrentarse a ello. Pero incluso una breve reflexión lo hace evidente. ¿Quién es más probable que fuera el primer hombre en mirar una casa llena de objetos y tasarlos inmediatamente en términos de por cuánto los podría vender en un mercado? Tan sólo pudo ser un ladrón. Los ladrones, los soldados errantes, y posiblemente después los cobradores de deudas, fueron los primeros en ver el mundo de esta manera. Tan sólo en las manos de los soldados, recién

expoliados como botín de guerra de ciudades conquistadas, pudieron el oro y la plata (fundidos, en la mayoría de los casos, a partir de reliquias familiares que, como los dioses de Cachemira, las pecheras aztecas o los brazaletes femeninos de Babilonia, eran a la vez obra de arte y compendio de historia) convertirse en simples unidades uniformes de moneda, sin historia, valiosos justamente por carecer de ella, porque se podían aceptar en cualquier lugar sin preguntas. Y esto sigue siendo cierto. Todo sistema que reduzca el mundo a números sólo puede sustentarse en las armas, ya se trate de espadas y garrotes o, como hoy en día, de «bombas inteligentes» arrojadas desde aviones no tripulados.

También es cierto que sólo puede operar convirtiendo el amor en deuda. Sé que este empleo de la palabra «amor», aquí, es incluso más provocativo que mi empleo de la palabra «comunismo». Aun así, es importante dejar bien claro este punto. Así como los mercados, si se les permite ir completamente a la deriva desde sus violentos orígenes, comienzan invariablemente a convertirse en algo diferente (redes de honor, confianza y conexiones mutuas), de igual manera el mantenimiento de los sistemas de coacción hace exactamente lo opuesto: convierte los productos de la cooperación, creatividad, devoción, amor y confianza humanos nuevamente en números. Al hacerlo facilitan imaginar un mundo que no es más que una serie de cálculos a sangre fría. Es más: al convertir la sociabilidad humana en deudas, convierten las mismas bases de nuestra existencia (dado que ¿qué somos, en definitiva, sino la suma de nuestras relaciones con los demás?) en un asunto de culpa, pecado y crimen, y hacen del mundo un vasto escenario de iniquidad que sólo se puede superar mediante alguna gigantesca transacción cósmica que lo aniquile todo.

Intentar invertir el asunto preguntando «¿qué le debo yo a la sociedad?» o incluso intentar hablar de nuestra «deuda para con la naturaleza» o cualquier otra manifestación del cosmos es una solución falsa, tan sólo un desesperado intento de salvar algo de la misma lógica moral que nos ha apartado de ese mismo cosmos. De hecho, en todo caso es la culminación del proceso, es llevar el proceso a un estado de auténtica demencia, dado que se basa en la noción de que estamos tan completamente separados del mundo que podemos meter a los demás seres humanos (o seres vivos, o incluso el cosmos) en un saco y comenzar a negociar con ellos. Apenas resulta sorprendente, pues, que históricamente el resultado haya sido percibir nuestra propia vida como algo basado en falsas premisas, un préstamo vencido hace largo tiempo; y por tanto, ver nuestra propia existencia como un crimen. Sin embargo, si hay aquí algún delito, se trata de fraude. La premisa misma es fraudulenta. ¿Qué podría ser más presuntuoso, o más ridículo, que pensar que es posible negociar con las bases de la propia existencia? Por supuesto que no es posible. En tanto es posible llegar a algún tipo de relación con lo Absoluto, nos enfrentamos a un principio que queda más allá del tiempo, al menos del tiempo a

escala humana; por tanto, como perfectamente comprendieron los teólogos medievales, en los tratos con lo Absoluto no puede haber algo como la deuda.

Conclusión

Quizá el mundo, al fin y al cabo, sí que te debe la vida

La mayor parte de la literatura económica existente acerca de crédito y banca, cuando se enfrenta al tipo de grandes cuestiones históricas tratadas en este libro, me da la sensación de consistir en poco más que pretextos. Es cierto que precursores como Adam Smith y David Ricardo sospechaban de los sistemas de crédito, pero ya a mediados del siglo XIX aquellos economistas que se preocupaban de asuntos de este tipo lo que hacían era, en gran medida, intentar demostrar que, pese a las apariencias, el sistema bancario era en realidad profundamente democrático. Uno de sus argumentos más comunes era que en realidad se trataba de una gran manera de canalizar recursos de los «perezosos ricos» que, poco imaginativos para tomarse la molestia de invertir su dinero, lo confiaban a otros, a los «industriosos pobres», que poseían la energía e iniciativa para producir nuevas riquezas. Esto justificaba la existencia de los bancos, pero también reforzaba la postura de los populistas que exigían políticas monetarias menos restrictivas, protecciones para los deudores, etcétera, dado que si los tiempos eran duros, ¿por qué debían ser los industriosos pobres, los agricultores, artesanos y pequeños comerciantes quienes sufrieran?

Esto dio lugar a una segunda línea de argumentación: que sin duda los ricos eran los mayores deudores en la Antigüedad, pero que actualmente la situación era la inversa. Así, Ludwig von Mises escribía en la década de 1930, mientras Keynes pedía la eutanasia de los rentistas:

> La opinión pública siempre ha estado sesgada contra los acreedores. Los identifica con los perezosos ricos, y a los deudores, con los industriosos pobres. Abjura de aquéllos como despiadados explotadores y se compadece de éstos como inocentes víctimas de la opresión. Considera toda acción gubernamental destinada a recortar los intereses de los acreedores como extremadamente beneficiosa para la inmensa mayoría a expensas de una minoría de callosos usureros. Le ha pasado completamente desapercibido que las innovaciones capitalistas del siglo XIX cambiaron por completo la

> composición de las clases de deudores y acreedores. En la época de Solón de Atenas, o de las leyes agrarias romanas, o en la Edad Media, los acreedores eran, de largo, los ricos, y los deudores, los pobres. Pero en esta época de bonos y vales, de bancos que prestan hipotecas, de bancos de ahorro, de pólizas de seguros de vida y de beneficios de Seguridad Social, son más bien las masas de personas con menos recursos las acreedoras[39].

Mientras que los ricos, con sus influyentes compañías, son ahora los principales deudores. Éste es el argumento de la «democratización de las finanzas» y no es nada nuevo: cada vez que alguien pide la eliminación de la clase que vive de recaudar intereses habrá quien objete que esto destruirá las vidas de pensionistas y viudas.

Lo realmente notable es que hoy en día los defensores del sistema financiero están a menudo dispuestos a emplear ambos argumentos, recurriendo a uno o al otro en función de la conveniencia retórica del momento. Por una parte, tenemos «expertos» como Thomas Friedman celebrando que todo el mundo posee ahora un trozo de Exxon o de México, y que, por tanto, los deudores ricos deben responder ante los pobres. Por otra parte, Niall Ferguson, autor de *The Ascent of Money* («El ascenso del dinero»), publicado en 2009, puede anunciar como uno de sus mayores descubrimientos que:

> La pobreza no es consecuencia de rapaces financieros explotando a los pobres. Tiene mucho más que ver con la carencia de instituciones financieras, con la ausencia de bancos, no con su presencia. Sólo cuando quien se endeuda tiene acceso a redes de crédito eficaces, puede escapar de las garras de los usureros, y sólo cuando los ahorradores pueden depositar su dinero en bancos fiables, éste se puede canalizar de los perezosos ricos a los industriosos pobres[40].

Éste es el estado del debate en la corriente dominante de la literatura al respecto. Mi propósito aquí no ha sido tanto enfrentarme directamente a ella como demostrar que nos ha estado animando de manera consistente a hacernos las preguntas equivocadas. Tomemos esta última cita como ejemplo. ¿Qué dice realmente Ferguson en ella? Que la pobreza está causada por una falta de crédito. Sólo si los industriosos pobres tienen acceso a préstamos por parte de bancos estables y respetables (y no por parte de prestamistas usureros, o, es de suponer, compañías de tarjetas de crédito, o de operaciones de crédito fácil, que hoy en día cobran tipos de intereses dignos de prestamistas usureros) podrán salir de la pobreza. De modo que a Ferguson no le preocupa en absoluto la «pobreza», sino tan sólo la de algunas personas, aquellas que son trabajadoras y que, por tanto, no merecen ser pobres. ¿Y qué pasa con los pobres que no son industriosos? Es de suponer que pueden irse al

infierno (de manera bastante literal, según varias ramas del cristianismo). O quizá vean su situación mejorar gracias a la mejora generalizada. En cualquier caso, evidentemente es secundario. Como no son industriosos, no merecen nada y, por tanto, lo que les ocurra queda claramente fuera de la cuestión.

Esto es exactamente, me parece, lo realmente pernicioso de la moralidad de la deuda: la manera en que los imperativos financieros intentan constantemente reducirnos a todos, pese a nosotros mismos, al equivalente de los saqueadores, observando el mundo en busca simplemente de lo que se pueda convertir en dinero, para decirnos luego que son tan sólo quienes quieran ver el mundo como saqueadores los que merecen acceso a los recursos necesarios para perseguir cualquier otra cosa en la vida *aparte* del dinero. Esto introduce perversiones morales en casi todos los niveles. («¿Cancelar todos los préstamos estudiantiles? ¡Pero eso sería injusto para con quienes han luchado durante años para devolver los suyos!». Déjeme el lector asegurarle, como alguien que ha luchado durante años para pagar sus préstamos estudiantiles y finalmente lo consiguió, que este argumento tiene tanto sentido como decir que sería injusto hacia las víctimas de los atracos no atracar a sus vecinos).

Esta argumentación podría quizá tener sentido si uno está de acuerdo con su noción subyacente (que el trabajo es, por definición, virtuoso, dado que la medida definitiva del éxito de la humanidad como especie es aumentar la producción global de bienes y servicios al menos un 5 por ciento anual). El problema es que se hace cada vez más evidente que si continuamos a este ritmo mucho más tiempo, acabaremos destruyéndolo todo. La gigantesca maquinaria de deuda que durante los últimos cinco siglos ha reducido a cada vez más partes del mundo al equivalente moral de los conquistadores parece estar llegando a sus límites sociales y ecológicos. La inveterada tendencia del capitalismo a imaginar su propia destrucción se ha metamorfoseado, en los últimos cincuenta años, en escenarios que amenazan con llevarse a la tumba a todo el resto del mundo. Y no hay razones para creer que esta tendencia vaya a desaparecer alguna vez. La pregunta realmente importante, hoy en día, es cómo disminuir esta tendencia un poco, cómo pasar a una sociedad en que la gente pueda vivir más trabajando menos.

Por tanto, me gustaría acabar con una defensa de los pobres no industriosos[41]. Al menos no están haciendo daño a nadie. En tanto el tiempo que están restando al trabajo lo pasan con sus amigos y familia, disfrutando y cuidando de aquellos a quienes aman, probablemente están haciendo mucho más por mejorar el mundo de lo que solemos aceptar. Quizá deberíamos pensar en ellos como pioneros de un nuevo orden económico que no comparta la tendencia autodestructiva del actual.

* * *

A lo largo de este libro he evitado realizar propuestas concretas, así que déjenme acabar con una. Creo que hace mucho tiempo que necesitamos algún tipo de Jubileo al estilo bíblico: uno que afecte tanto a la deuda internacional como a la de los consumidores. Sería conveniente y saludable no sólo porque aliviaría tanto sufrimiento humano, sino también porque sería una manera de recordarnos que el dinero no es inefable, que pagar las propias deudas no es la esencia de la moralidad, que todo eso no son sino disposiciones humanas y que si algo significa la democracia es, precisamente, la capacidad para ponernos de acuerdo y disponer de las cosas de otra manera. Atenas y Roma establecieron el paradigma: incluso enfrentadas a continuas crisis de endeudamiento, insistieron en legislar sus aristas, suavizar el impacto, eliminar abusos evidentes como la esclavitud por deudas, emplear los botines del imperio para proporcionar todo tipo de beneficios extra a su ciudadanos más pobres (los cuales, al fin y al cabo, formaban el grueso de sus ejércitos) a fin de mantenerlos más o menos a flote, pero de tal manera que nunca desafiaron el propio concepto de deuda.

La clase gobernante de Estados Unidos parece haber tomado un enfoque notablemente similar, eliminando los peores abusos (por ejemplo, las prisiones para deudores), empleando los frutos del imperio para proporcionar subsidios, visibles y de otros tipos, al grueso de la población; en años más recientes, manipulando el flujo monetario para inundar el país con productos baratos fabricados en China, pero no permitiendo a nadie, nunca, cuestionar el sacrosanto principio de que hemos de pagar las deudas.

Sin embargo, llegados a este punto se ha demostrado que el principio es una flagrante mentira. Resulta que no «todos» hemos de pagar nuestras deudas, sólo algunos. Nada sería más importante que limpiar la pizarra para todo el mundo, marcar una ruptura con nuestra moralidad aceptada y volver a comenzar.

¿Qué es una deuda, al fin y al cabo? Una deuda es tan sólo la perversión de una promesa. Una promesa corrompida por la matemática y por la violencia. Si la libertad (la auténtica libertad) es nuestra capacidad para hacer amigos, también es, por tanto, nuestra capacidad para hacer promesas. ¿Qué tipo de promesas se hacen, unos a otros, los hombres y mujeres realmente libres? En este momento no podemos responder. Se trata más bien de cómo llegar a un punto que nos permita buscar esa respuesta. Y el primer paso de ese viaje, a su vez, es aceptar que en el gran esquema de las cosas, así como nadie tiene derecho a decirnos cuánto valemos realmente, nadie tiene derecho a decirnos realmente cuánto debemos.

Bibliografía

Abraham, Roy Clive (1933): *The Tiv People*. Lagos: Government Printer.

Abu Lughod, Janet (1989): *Before European Hegemony*. Oxford: Oxford University Press.

Adamek, Wendi L. (2005): «The Impossibility of the Given: Representations of Merit and Emptiness in Medieval Chinese Buddhism». *History of Religions* 45(2):135-180.

Adams, Robert McC.; Lamberg-Karlovsky C.; Moran, William L. (1974): «The Mesopotamian Social Landscape: The View from the Frontier». *Bulletin of the American Schools of Oriental Research. Supplementary Studies* No.20, Reconstructing Complex Societies: An Archaeological Colloquium, pp. 1-20.

Adkins, Arthur W H. (1972): *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century*. Nueva York: Norton.

Adolf, Helen (1947): «New Light on Oriental Sources for Wolfram's Parzival and Other Grail Romances». PMLA 62(2): 306-324.
—(1957): «Christendom and Islam in the Middle Ages: New Light on "Grail Stone" and "Hidden Host"». *Speculum* 32(1): 103-115.

Afigbo, Adiele Eberechukwu «The Aro of southeastern Nigeria: a socio-historical analysis of legends of their origins». *African Notes* 1971; 6: 3146.

Aglietta, M., Orlean, A. (1992): *La Violence de la monnaie*. Paris: Presses Universitaires de France. [Version en español: Aglietta, M.; Orlean, A. (1990): *La violencia de la moneda*. Ed. Siglo XXI. Mexico.]
—(1995): *Souverainete, legitimite de la monnaie*. Paris: Association d'Economie Financiere (Cahiers finance, ethique, confiance).
—(1998): *La Monnaie souveraine*. Paris: Odile Jacob.

Aglietta, M., et al. (1998): «Introduction». En: *La monnaie souveraine* (M.

Aglietta A. Orlean, eds.), pp. 9-31. Paris: Odile Jacob.

Aglietta, M.; Orlean, A. (eds.) (1995): *Souverainete, legitimite de la monnaie*. Paris: Association d'Economie Financiere (Cahiers finance, ethique, confiance).

Agnew, Jean-Christophe (1986): *Worlds Apart: The Market and the Theater in Anglo- American Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ahern, Emily (1973): *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.

Akiga Sai, B. (1939): *Akiga's story; the Tv tribe as seen by one of its members.*

Translated and annotated by Rupert East. Londres, Nueva York, Publicado para el International African Institute por Oxford University Press.

—«The ”Descent” of the Tiv from Ibenda Hill» (traducido por Paul Bohannan). *Africa: Journal of the International African Institute* 1954; 24(4): 295-310.

Akin, David; Robbins, Joel (1998): «An Introduction to Melanesian Currencies: Agencies, Identity, and Social Reproduction». En *Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia* (David Akin and Joel Robbins, editores), pp. 1-40. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Alexander, John B. «A Babylonian Year of Jubilee?». *Journal of Biblical Literature* 1938; 57: 55-79.

Allen, N. J. (1998): «The category of substance: a Maussian theme revisited». En *Marcel Mauss: A Centenary Tribute* (Wendy James, N. J. Allen, editores), pp. 175-191. Londres: Berghahn Books.

Altekar, Anant Sadashiv (1977): *State and Government in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass.
—(1983): *The Position of Women in Hindu Civilization*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Althabe, Gerard «La circulation monetaire dans un village Betsimisaraka». *Tany Gasy* 1968; 8: 35-46.

Ames, Roger (1994): *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*. Albany: State University of New York Press. Anderson, Perry (1974): *Passages from Antiquity to Feudalism*. Londres: Verso Press.

Angas, Lawrence Lee Bazley (1937): *Slump Ahead in Bonds*. Nueva York: Somerset Pub. Co.

Arnaud, Daniel. «La prostitution sacree en Mesopotamie, un mythe historique?» *Revue de l'histoire des religions* 1973; 183: 111-115. Arrighi, Giovanni (1994): *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*. Londres: Verso.
—(2007): *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century*. Londres: Verso. [Version en español: Arrighi, Giovanni (2007): *Adam Smith en Pekin: origenes y fundamentos del s. XXI*. AKAL. Madrid.] Arrighi, Giovanni; Po-Keung Hui; Ho-Fung Hung; Selden, Mark (2003): «Historical Capitalism, East and West». En *The Resurgence of East Asia: 500, 150, and 50 year perspectives*. (Giovanni Arrighi, Takeshi Hamashita and Mark Selden, editores). Londres: Routledge, pp. 259-333. Asheri, David. «Leggi greche sul problema dei debiti». *Studii classici e orientali* 1969; 18: 5-122.

Ashtor, Eliahu. «Banking instruments between the Muslim East and the Christian West». *Journal of European Economic History* 1972; 1: 559573.
—(1976): *A Social and Economic History of the Middle East*. Berkeley: University of California Press.

Assante, Julia (2003): «From Whores to Hierodules: The Historiographic Invention of Mesopotamian Female Sex Professionals)». En *Ancient Art and Its Historiography* (editado por A.A. Donahue y Mark D. Fullerton), 13-47. Cambridge: Cambridge University Press.

Atwood, Margaret (2008): *Payback: Debt and the Shadow Side of Wealth*. Londres: Bloomsbury. [Version en español: Atwood, Margaret (2011): *Pagar (con la misma moneda*). Bruguera. Barcelona.]

Auerbach, Erich (1946): [2003]. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press.

Aydan, Ertan (2003): *The Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s: the uluku version of Kemalism, 1933-1936*. Tesis de doctorado, Universidad de Bilkent, Ankara (http://www.thesis.bilkent.edu.tr/0002416.pdf).

Aylmer, G. E. «The Meaning of Property in Seventeenth-Century England». *Past and Present* 1980; 86: 87-97.

Ayyar, P. V. Jagadisa (1982): *South Indian Shrines: Ilustrated*. Nueva Delhi: Apex.

Bahrani, Zainab (2001): *Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia*. Londres: Routledge.

Baker, J. Wayne (1974): «Heinrich Bullinger and the Idea of Usury». *The Sixteenth Century Journal* 5(1): 49-70.

Baker, Jennifer (2005): *Securing the commonwealth: debt, speculation, and writing in the making of early America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Ballin, Theodore N. (1978): "A Commentary on [Demosthenes] 50." Tesis doctoral: University of Washington, Seattle.

Balmuth, Miriam S. (1967): «The Monetary Forerunners of Coinage in Phoenicia and Palestine», en Aryeh Kindler, editor, *International Numismatic Convention, Jerusalem, 27-31 December 1963: The Patterns of Monetary Development in Phoenicia and Palestine in Antiquity, Proceedings* (Shocken, Tel-Aviv), pp. 25-32.
—(1971): «Remarks on the Appearance of the Earliest Coins», en David G.

Mitten, John Griffiths Pedley, and Jane Ayer Scott, editores, *Studies Presented to George M. A. Hanfmann* (Philipp von Zabern, Mainz), pp. 1-7.

—«The Critical Moment: the Transition from Currency to Coinage in the Eastern

Mediterranean)». *World Archeology* 1975; 6: 293-299.
—(2001): «Hacksilber to Coinage: New Insights into the Monetary History of the Near East and Greece». *Numismatic Studies*, n.° 24. Nueva York: American Numismatic Society.

Banaji, Jairus (2001): *Agrarian change in late antiquity: gold, labour, and aristocratic dominance*. Oxford: Oxford University Press.

Barasch, Moshe (1993): *Icon: studies in the history of an idea*. Nueva York: New York University Press.

Barber, Malcolm (1978): *The Trial of the Templars*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barendse, Rene J. (2002): *The Arabian Seas: The Indian Ocean World of the Seventeenth Century*. Armonk: M. E. Sharpe.

Barnes, Robert Harrison; Barnes, Ruth (1989): «Barter and Money in an Indonesian Village Economy». *Man (New Series)* 24(3): 399-418. Barreau, Andre (1961): «Indian and Ancient Chinese Buddhism: Institutions Analogous to the Jisa». *Comparative Studies in Society and History* 3(4): 443-451.

Barth, Frederick (1969): «Economic Spheres in Darfur». Themes in Economic Anthropology, ASA Monographs n.° 6, pp. 149-174. Londres: Tavistock.

Basham, Arthur Llewellyn (1948): «Harsa of Kashmir and the Iconoclast Ascetics». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of Londres* 12(3/4): 668-699.

Baskind, James (2007): «Mortification Practices in the Obaku School». En *Essays on East Asian Religion and Culture, Festschrift in honour of Nishiwaki Tsuneki on the occasion of his 65th birthday* (editado por Christian Wittern y Shi Lishan). Kyoto: Kyoto University.

Bataille, George (1993): «The Accursed Share Volume III, Sovereignty, Part One: "What I Understand by Sovereignty"», pp. 197-257. En *The Accursed Share Volumes II-III*, Nueva York: Zone Books.

Baxter, W T. (1989): «Early accounting: The tally and checkerboard». *Accounting Historians Journal* 16(2): 43-83.

Beard, Mary; Henderson, John. «With This Body I Thee Worship: Sacred Prostitution in Antiquity». *Gender History* 1997; 9: 480-503.

Beattie, John (1960): *Bunyoro: an African Kingdom*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

Beauchet, Ludovic. 1897. *Histoire du droit prive de la Republique athenienne*.

Paris: Chevalier-Maresoq.

Beaujard, Philippe (2005): «The Indian Ocean in Eurasian and African World-Systems before the Sixteenth Century». *Journal of World History* 16(4): 411-465.

Begg, David; Fischer, Stanley; Dornbusch, Rudiger (2005): *Economics* (octava edición).

Maidenhead, Berkshire: McGraw-Hill [Version en español: Begg, D.; Fischer, S.; Dornbusch, R. (2006): *Economia*. McGraw-Hill interamericana de España (8.ª ed.). Madrid.]

Beier, A. Lee (1985): *Masterless men: the vagrancy problem in England 1560-1640*. Londres: Routledge.

Bell, Stephanie. «Do taxes and bonds finance government spending?» *Journal of Economic Issues* 1999; 34: 603-20.
—«The role of the state and the hierarchy of money». *Cambridge Journal of Economics* 2000; 25: 149-63.

Bell, Stephanie; Henry, John F. (2001): «Hospitality versus Exchange: the Limits of Monetary Economics». *Review of Social Economics* 54(2): 203-226.

Bellah, Robert N. (2005): «What is Axial About the Axial Age?» *Archives of European Sociology* 46(1): 69-87.

Belo, Jane (1936): «A Study of the Balinese Family». *American Anthropologist* 38(1): 12-31.

Benedetto, Luigi Foscolo (1994): *The Travels of Marco Polo the Venetian* (trad. de Aldo Ricci). Londres: Routledge.

Benn, James A. (1998): «Where Text Meets Flesh: Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese Buddhism». *History of Religions* 37(4): 295-322.
—(2007): *Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Benveniste, Emile (1963): *Indo-European Language and Society* (2 vols). Londres: Faber Faber.
—(1972): «Don et echange dans le vocabulaire indo-europeen». En *Problemes de linguistique generale* (Paris: Gallimard).

Berndt, Ronald M. (1951): «Ceremonial Exchange in Western Arnhem Land». *Southwestern Journal of Anthropology* 7(2): 156-176.

Binswanger, Hans Christoph (1994): *Money and Magic: A Critique of the Modern Economy in the Light of Goethe's Faust*. Chicago: University of Chicago Press.

Birks, Peter. «The Roman Law Concept of Dominium and the Idea of Absolute

Ownership». *Acta Juridica* 1985; 7: 1-37.

Bishop, Ryan; Robinson, Lilian S. (1998): *Night Market: Sexual Cultures and the Thai Economic Miracle*. Nueva York: Routledge.

Blackburn, Robin (1997): *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern, 1492-1800*. Londres: Verso.

Blackstone, Sir William (1827): *Commentaries on the laws of England*. Londres: E. Duyckinck.

Blanc, Louis (1839): *L'organisation du travail*. Paris: Au Bureau de Nouveau Monde.

Blau, Peter (1964): *Exchange and Power in Social Life*. Nueva York: Wiley.

Blaxter, Lorraine (1971): «Rendre service and Jalouisie». En *Gifts and Poison* (F. G. Bailey, editor). Londres: Basil Blackwell, pp. 119-130.

Bleiberg, Edward (2002): «Loans, Credit and Interest in Ancient Egypt». En *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East* (Hudson, Michael, y Marc Van de Mieroop, editores), pp. 257-276. Bethesda: CDL Press.

Blickle, Peter (1977): *The Revolution of 1525: The German Peasant's War from a New Perspective* (trad. de Thomas Brady y Erik Midelfort). Baltimore: Johns Hopkins.

Bloch, Marc (1961): *Feudal Society* (2 vols.) Chicago: University of Chicago Press.

Bogaert, Raymond (1966): *Les Origines antiques de la banque de depot*. Leiden: Sijthoff.
—(1968): *Banques et banquiers dans les cites grecques*. Leiden: Sijthoff.
Bohannan, Laura. «A Genealogical Charter». *Africa: Journal of the International African Institute* 1952; 22:301-315.
—(1958): «Political Aspects of Tiv Social Organization». En *Tribes Without Rulers* (John Middleton y David Tait, editores), pp. 33-66. Londres: Routledge Kegan Paul.
—(1964): *Return to Laughter, An Anthropological Novel* (como «Elenore Bowen Smith»). Nueva York: Praeger.

Bohannan, Paul (1954): «The Migration and Expansion of the Tiv». *Africa: Journal of the International African Institute* 24(1): 2-16.

—«Some Principles of Exchange and Investment among the Tiv». *American*

Anthropologist 1955; 57:60-67.
—(1957): *Justice and Judgment among the Tiv*. Londres: Oxford University Press.

—«Extra-processual events in Tiv Political Institutions». *American Anthropologist* 1958; 60:1-12.

—«The Impact of Money on an African Subsistence Economy». *Journal of Economic History* 1959; 19:491-503.

Bohannan, Paul; Bohannan, Laura (1953): *The Tiv of Central Nigeria*. Londres: *International African Institute*.
—(1968): *Tiv Economy*. Evanston: Northwestern University Press.
—(1969): *A Source Notebook on Tiv Religion*. 5 vols. New Haven: Human Relations Area Files.

Boianovsky, Mauro (1993): «Bohm-Baewerk, Irving Fisher, and the Term "Veil of Money"». *History of Political Economy* 25(4):725-738. Bokenkamp, Stephen R. (2008): «Fu: Talisman, Tally, Charms». En *The Encyclopedia of Taoism* (Fabrizio Pregadio, editor), pp. 35-38. Londres: Routledge.

Bolles, John Augustus (1837): *A treatise on usury and usury laws*. Boston: James Munroe.

Boon, James (1975): *The anthropological romance of Bali, 1597-1972: dynamic perspectives in marriage and caste, politics, and religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bottero, Jean. «Desordre economique et annulation des dettes en Mesopotamie a l'epoque paleo-babylonienne». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1961; 4:113-164.
—(1992): *Everyday Life in Ancient Mesopotamia* (Trad. de Antonia Nevill). Baltimore: Johns Hopkins.

Bourdieu, Pierre (1965): «The Sentiment of Honor in Kabyle Society». En J. G. Peristiany, editor, *Honour and Shame: the Values of Mediterranean Society*. Londres: Trinity Press, pp. 191-242.
—(1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
—(1990): *The Logic of Practice* (Trad. de Richard Nice). Cambridge: Polity Press.

Bowers, Richard H. (1983): «From Rolls to Riches: King's Clerks and Moneylending in Thirteenth-Century England». *Speculum* 58(1): 60-71. Boyer Xambeu, Marie-Therese; Deleplace, Ghislain; Gillard, Lucien (1994): *Private Money Public Currencies: the 16th Century Challenge* (Trad. Azizeh Azodi). Armonk: M. E. Sharpe.

Bradley, Keith R. (1987): «On the Roman Slave Supply and Slavebreeding». E n *Classical Slavery* (M. I. Finley, editor), pp. 42-64. Londres: Routledge.

Brady, Thomas A., Jr. (1997): «The Rise of Merchant Empires, 1400-1700. A European Counterpoint». En *The political economy of merchant empires* (James D. Tracy, editor), pp. 117-160. Cambridge: Cambridge University Press.

Brand, Paul (2002): «Aspects of the Law of Debt, 1189-1307». En *Credit and debt in medieval England, c.1180-c.1350* (Schofield, Phillipp R. y N. J. Mayhew, editores), pp.19-41. Londres: Oxbow.
—(2003): «The Jewish Community of England in the Records of the English. Royal Government». En *The Jews in medieval Britain: historical, literary, and archaeological perspectives* (Patricia Skinner, editora), pp. 73-96. Woodbridge: Boyden and Brewer.

Braudel, Fernand (1979): *Civilisation materielle, economie et capitalisme, XVe XVIIIe siecle, 3: Le temps du monde*. Paris: A. Colin.
—(1992): *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century: The wheels of commerce*. Berkeley: University of California Press.
—(1995): *The Mediterranean and the Mediterranean world in the age of Philip II* (dos vols.) Berkeley: University of California Press.

Brenner, Robert (2002): *The Boom and the Bubble: The US in the World Economy*. Londres y Nueva York: Verso.

Briant, Paul (2006): *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*. Nueva York: Eisenbrauns.

Brock, Roger (1994): «The Labour of Women in Classical Athens». *The Classical Quarterly (new series* 44(2): 336-346.

Bronkhorst, Johannes (2007): *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Leiden: Brill.

Brook, Timothy (1998): *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*. Berkeley: University of California Press.

Brunt, P. A. (1974): *Social Conflicts in the Roman Republic*. Nueva York: Norton.

Bryant, Joseph M. (1996): *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece: A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*. Albany: SUNY.

Bucher, Karl (1907): *Industrial Evolution* (S. Morley Wickett, trad.) Nueva York: Holt.

Buckland, William Warwick (1908): *The Roman Law of Slavery*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buckler, W. H. (1896): *The Origin and History of Contract in Roman Law down to the End of the Republican Period*. Londres: C. J. Clay Sons.

Bulliet, Richard W (1979): *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge: Harvard University Press.

Burton, Sir Richard F. (1934): *The Book of a Thousand Nights and a Night* (6 vols.) Nueva York: Heritage Press.

Butrica, James L. (2006): «Some Myths and Anomalies in the Study of Roman Sexuality» En *Same Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West* (Beert C. Verstraete y Vernon Provencal, editores), pp. 209-270. Berkeley: University of California Press.

Byrne, Frances. «Tribes and Tribalism in early Ireland». *Eriu* 1971; 22: 128166.
—(1973): *Irish Kings and High Kings*. Londres: Batsford.

Caffentzis, Constantine George (1989): *Clipped Coins, Abused Words, and Civil Government: John Locke's Philosophy of Money*. Nueva York: Autonomedia.

Cairns, Francis (1991): «The "Laws of Eretria" ("IG" XII. 9 1273 and 1274): Epigraphic, Legal, Historical, and Political Aspects». *Phoenix* 45(4): 296313.

Calhoun, George W. «Classes and Masters in Homer». *Classical Philology* 1934; 29:192-206, 301-316.

Cambiano, Giuseppe (1987): «Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery». En *Classical Slavery* (M. I. Finley, editor), pp. 28-53. Londres: Frank Cass.

Campbell, John Kennedy (1964): *Honour, family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Oxford University Press.

Cannan, Edwin (1921): «Early History of the Term Capital». *Quarterly Journal of Economics* 35(3): 469-81.

Cardascia, Guillaume. «L' adoption matrimonlale a Babylone et a Nuzi». *Revue historique de droit frangais et etranger* 1959; 37: 1-16.
—(1969): *Les lois assyriennes. Litteratures Anciennes du Proche-Orient 2*. Paris: Cerf.

Cartier, Michel (1988): «Dette et propriete en Chine». En *Lien de Vie: Noued Mortel: les representations de la dette en Chine, au Japan, et dans le monde Indien* (Charles Malamoud, editor), pp. 17-29. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Case, Karl E.; Fair, Ray C.; Gartner, Manfred; Heather, Ken (1996): *Economics*. Londres: Prentice Hall.

Caskey, John P. (1994): *Fringe Banking: Check Cashing Outlets, Pawnshops, and the Poor*. Nueva York: Russell Sage Foundation.

Cerny, Jaroslav. «Prices and wages in Egypt in the Ramesside period».

Cahiers d'histoire mondiale 1954; 4: 903-921.

Chakravarti, Uma (1985): «Of dasas and karmakaras: servile labor in ancient India». En *Chains of Servitude: Bondage and Slavery in India* (Utsa Patnaik y Manjari Dingwaney, editores), pp. 35-75. Reno: University of Nevada Press.

Chapman, Anne (1980): «Barter as a Universal Mode of Exchange».

L'Homme 22(3): 33-83.

Charles-Edwards, T. M. «Honour and Status in Some Irish and Welsh Prose Tales». *Eriu* 1978; 29: 123-141.
—(1993): *Early Irish and Welsh kinship*. Oxford: Oxford University Press.
Chatterjee, Heramba (1971): *The Law of Debt in Ancient India*. Calcuta:

Sanskrit College.

Chattopadhyaya, Debiprasad (1994): *Carvaka / Lokayata: An Anthology of Source Materials and Some Recent Studies*. Nueva Delhi: Mrinal Kanti Gangopadhyaya.

Chaudhuri, Kirti N. (1985): *Trade and Civilisation in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press.
—(1990): *Asia Before Europe: Economy and Civilization of the Indian*

Ocean from the Rise of Islam to 1750. Cambridge: Cambridge University Press.

Chauhan, Gian Ghand (2003): *An Economic history of early medieval northern India*. Nueva Delhi: Atlantic Publishers.

Ch'en, Kenneth K. S. (1964): *Buddhism in China: A Historical Survey*.

Princeton: Princeton University Press.

Choksy, Jamsheed K. «Loan and sales contracts in ancient and early medieval Iran». *Indo-Iranian Journal* 1988; 31(3):191-218.

Cipolla, Carlo M. (1967): *Money, Prices and Civilisation in the Mediterranean World: Fifth to Seventeenth Centuries*. Princeton: Princeton University Press.

Clanchy, M. T. (1993): *From memory to written record, England 10661307*. Oxford: Blackwell.

Clarence-Smith, William G. (2008): «Islamic Abolitionism in the Western Indian Ocean from c. 1800». Presentada en la conferencia *Slavery and the Slave Trades in the Indian Ocean and Arab Worlds: Global Connections and Disconnections*, Universidad de Yale, 7-8 de Noviembre de (2008): http://www.yale.edu/glc/indian-ocean/smith.pdf.

Clavero, Bartolome (1986): «The jurisprudence on usury as a social paradigm in the

history of Europe». En *Historische Soziologie der Rechtswissenschaft* (Erik Volkmar Heyen, editor), pp. 23-36. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Codere, Helen (1950): *Fighting with Property: A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare 1792-1930*. Monografico 18. Nueva York: American Ethnological Society.

Cohen, David (1987): «Seclusion, separation and the status of women in classical Athens». *Greece and Rome* 36.(1): 1-15.

Cohen, Edward E. (1995): Review of «Lending and Borrowing in Ancient Athens», Bryn Mawr Classical Review 3(4): (http://hegel-lib.ncsu.edu/stacks/serials/bmcr/bmcr-v3n04-cohen-lending).

Cohn, Norman (1972): *The pursuit of the millennium: revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*. Nueva York: Oxford University Press.

Cole, Alan (1998): *Mothers and Sons in Chinese Buddhism*. Palo Alto: Stanford University Press.

Coleman, Janet. «Dominium in 13th and 14th Century Political Thought and its 17th Century Heirs: John of Paris and Locke». *Political Studies* 1985; 33: 73-100.
—(1988): «Property and Poverty». En *The Cambridge History of Medieval*

Political Thought, c.1350-1450(J. H. Barnes, editor), pp. 607-648. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, Randall (1986): *Weberian Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
—(1989): *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual*

Change. Cambridge: Harvard University Press.

Cook, Robert Manuel. «Speculations on the Origins of Coinage». *Historia* 1958; 7: 257-267.

Cooper, Frederick. «The Problem of Slavery in African studies». *Journal of African History* 1979; 20:103-125.

Cooper, Jerrold S. (1986): *Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions, Volume 1: Presargonic Inscriptions*. Nueva Haven: American Oriental Society.

—«Virginity in Ancient Mesopotamia». *Compte rendu, Rencontre Assyriologique Internationale* 2002; 47: 91-112.

Cooper, Melinda. «The Unborn Born Again: Neo-Imperialism, the Evangelical Right and the Culture of Life». *Postmodern Culture* (PMC) 2006; 17.1: #3.
—(2008): *Life as surplus: biotechnology and capitalism in the neoliberal era*. Seattle: University of Washington Press.

Cornell, Tim (1995): *The beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*. Londres: Routledge.

Cortes, Hernan. 1868. *The fifth letter of Hernan Cortes to the Emperor Charles V: containing an account of his expedition to Honduras*. Londres: Hakluyt Society. [Version Integra en español: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1526_273/Quinta_Carta_de_Relaci_n_de_

Cotter, James Finn. «The Wife of Bath and the Conjugal Debt». *English Language Notes* 1969; 6: 169-72.

Covarrubias, Miguel (1937): *Island of Bali*. Londres: Kegan Paul.

Curtin, Phillip D. (1969): *The Atlantic Slave Trade: A Census*. Madison: University of Wisconsin Press.

Curtin, Phillip D.; Vansina, Jan (1964): «Sources of the Nineteenth Century Atlantic Slave Trade». *Journal of African History* 5(2): 185-208.

Custers, Peter (2006): *Questioning Globalized Militarism: Nuclear and Military Production and Critical Economic Theory*. Monmouth: Merlin Press.

Dandamaev, Muhammed (1984): *Slavery in Babylonia, from Nabopolasser to Alexander the Great (626-331 BC)*. De Kalb: Northern Illinois University Press.

Darnton, Robert (1984): *The Great Cat Massacre*. Nueva York: Vintage Books.

Davenant, Charles (1771): «Discourses on the Public Revenues and on Trade. Discourse II: Concerning Credit, and the Means and Methods by which it may be restored». En *The Political and commercial works of that celebrated writer Charles D'Avenant: relating to the trade and revenue of England, the Plantation trade, the East-India trade and African trade* (Sir Charles Whitworth, editor), pp. 150-206. Londres: R. Horsefeld.

Davidson, Paul (2006): «Keynes and Money». En *A Handbook of Alternative Monetary Economics* (Philip Arestis y Malcolm Sawyer, editores), pp. 139-153. Cheltenham: Edward Elgar.

Davies, Glynn (1996): *A History of Money*. Cardiff: University of Wales Press.

Davies, Kenneth Gordon (1975): *The North Atlantic world in the seventeenth century*. St. Paul: University of Minnesota Press.

Davis, John (1904): *Corporations*. Nueva York: Capricorn.

Delage, Denys (1993): *Bitter Feast: Amerindians and Europeans in Northeastern North America, 1600-64*. Vancouver: University of British Columbia Press.

Deleuze, Giles; Guattari, Felix (1972): *Anti-Oedipe*. Traducido al ingles como as

Antidipus. (Robert Hurley, Mark Seem y Helen R. Lane, trads.) Nueva York: Continuum, (2004):

Deng, Gang (1999): *The Premodern Chinese Economy: Structural Equilibrium and Capitalist Stagnation*. Londres: Routledge.

Denzel, Markus A. (2006): «The European bill of exchange». Estudio presentado en el XIV Congreso Internacional de Historia Economica, Helsinki, Finlandia, 21 a 25 Agosto de (2006)http://www.helsinki.fi/iehc2006/papers1/Denzel2.pdff.

Derrida, Jacques (2000): *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle Invites Jacques Derrida to Respond*. (Trad. Rachel Bowlby), Stanford: Stanford University Press.
—(2001): *Acts of Religion*. Londres: Routledge.

Descat, Raymond. «L'economie antique et la cite grecque: Un modele en question». *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 1995; (50e Annee, No. 5): 961-989.

Dhavalikar, Madhukar Keshav. «The Beginning of Coinage in India». *World Archaeology* 1975; 6(3):330-338.

Di Cosmo, Nicola; Wyatt, Don J., editores (2005): *Political frontiers, ethnic boundaries, and human geographies in Chinese history*. Londres: Routledge Curzon.

Diakonoff, Igor. «The Structure of Near Eastern Society before the Middle of the 2nd Millennium BC». *Oikumene* 1982; 3: 7-100.

Diaz, Bernal (1844): *The memoirs of the conquistador Bernal Diaz del Castillo, Written by Himself, Containing a True and Full Account of the Discovery and Conquest of Mexico and New Spain*. (John Ingram Lockhart, traductor). Boston: J. Hatchard and Son.
—(1963): *The Conquest of New Spain*. (J. M. Cohen, traductor). Nueva York: Penguin Books. [Version Integra en español: Diaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Tomo I*. (Opcion HTML y MARChttp://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-verdadera-de-la-conquista-de-la-nueva-espana-tomo-i--0/]).

Diaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva Espana. Tomo II*. (Opcion HTML y MARChttp://www.cervantesvirtual.com/obra/historia-verdadera-de-la-conquista-de-la-nueva-espana-tomo-ii--0/]).

Digby, Kenelm Edward; Harrison, William Montagu (1897): *An Introduction to the History of the Law of Real Property with Original Authorities*. Quinta edición. Oxford: Clarendon Press.

Dighe, Ranjit, editor (2002): *The historian's Wizard of Oz: reading L. Frank Baum's classic as a political and monetary allegory*. Westport: Greenwood Publishing

Group.

Dike, K. Onwuka; Ekejiuba, Felicia (1990): *The Aro of south-eastern Nigeria, 1650-1980: a study of socio-economic formation and transformation in Nigeria*. Ibadan: University Press.

Dikshitar, V. R. Ramachandra (1948): *War in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Dillon, John M. (2004): *Morality and Custom in Ancient Greece*. Bloomington: Indiana University Press.

Dixon, C. Scott (2002): *The Reformation and Rural Society: The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528-1603*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dockes, Pierre (1979): *Medieval Slavery and Liberation* (Arthur Goldhammer, traductor). Chicago: University of Chicago Press.

Doherty, Charles. «Exchange and Trade in Early Medieval Ireland». *Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland* 1980; 110: 67-89. Donzelot, Jacques (1994): *L'invention du social: essai sur le declin des passions politiques*. Paris: Seuil.

Dorward, David C. «Precolonial Tiv Trade and Cloth Currency». *International Journal of African Historical Studies* 1976; 9(4): 576591.

Douglas, Mary. «A form of polyandry among the Lele of the Kasai». *Africa: Journal of the International African Institute* 1951; 21(1):1-12. (Como Mary Tew).

—«Raffia Cloth Distribution in the Lele Economy». *Africa: Journal of the International African Institute* 1958; 28(2): 109-122.

—«Blood-Debts and Clientship Among the Lele». *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1960; 90(1): 128.

—(1962): «The Lele Compared with the Bushong: A Study in Economic Backwardness». En *Markets in Africa* (Paul Bohannan y George Dalton, editores), pp. 211-223. Chicago: Northwestern University Press.

—(1963): *The Lele of the Kasai*. Londres: Oxford University Press.

—«Matriliny and Pawnship in Central Africa». *Africa: Journal of the International African Institute* 1964; 34(4): 301-313.

—(1966): *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londres: Routledge and Kegan Paul. [Version en español: Douglas, Mary (2000): *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminacion y tabu*. Siglo XXI. Madrid. Existen versiones parciales *on-line* de esta obra.]

—(1982): *In the Active Voice*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

—(1999): «Sorcery Accusations Unleashed: the Lele Revisited». *Africa: Journal of the International African Institute* 1987; 69(2): 177-193. Downes, Rupert Major (1933): *The Tiv Tribe*. Kaduna: imprenta gubernamental.
—(1977): *Tiv Religion*. Ibadan: Ibadan University Press.

Dreyer, Edward L. (2006): *Zheng He: China and the Oceans in the Early Ming Dynasty, 1405-1433*. Library of World Biography (editor, Peter N. Stearns). Nueva York: Pearson Longman, (2006):

Driver, Godfrey Rolles; Miles, John C. (1935): *The Assyrian Laws*. Oxford: Clarendon Press.

Dubois, Page (2003): *Slaves and Other Objects*. Chicago: University of Chicago Press.

Duby, Georges (1973): *Guerriers et paysans, VIIe-XIIe secle: Premier essor de l'economie europeenne*. Paris: Gallimard.
—(1980): The Three Orders: Feudal Society Imagined (translated by Arthur Goldhammer). Chicago: University of Chicago Press.
—(1982): *Rural Economy and the Country Life in the Medieval West*. Nueva York: Routledge and Kegan Paul.

Duffy, Sean; MacShamhrain, Ailbhe; Moynes, James, editores (2005): *Medieval Ireland: an encyclopedia*. Dublin: CRC Press.

Duggan, E. de C. «Notes on the Munshi Tribe». *Journal of the African Society* 1932; 31: 173-182.

Dumont, Louis (1966): *Homo Hierarchicus: Essai sur le systeme des castes*. Paris: Gallimard.
—(1981): *From Mandeville to Marx: the Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.
—(1992): *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.

Duyvendak, Jan Julius Lodewijk (1928): *The Book of Lord Shang*. Londres: Arthur Probsthain.

Dyer, Christopher (1989): *Standards of living in the later Middle Ages: social change in England, c. 1200-1520*. Cambridge: Cambridge University Press.

Einaudi, Luigi (1936): «The Theory of Imaginary Money from Charlemagne to the French Revolution», en F. C. Lane and J. C. Riemersma (eds.), *Enterprise and Secular Change*, Londres: Allen Unwin, 1956.

Einzig, Paul (1949): *Primitive Money in its Ethnological, Historical, and Ethnographic Aspects*. Nueva York: Pergamon Press.

Eisenstadt, Shmuel N. «The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics». *European Journal of Sociology* 1982; 23(2): 294-314.

—«Heterodoxies and Dynamics of Civilizations». *Proceedings of the American Philosophical Society* 1984; 128(2): 104-113.
—(1986): *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. Albany: State University of New York Press.

Ekejiuba, Felicia Ifeoma. «The Aro trade system in the nineteenth century». *Ikenga* 1972; 1(1):11-26, 1(2):10-21.

Elayi, Josette and A. G. Elayi (1993): *Tresors de monnaies pheniciennes et circulation monetaire (Ve-IVe siecle avant J.-C.)*. Paris: Gabalda.

Ellis, Thomas Peter (1926): *Welsh Tribal Law and Custom in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.

Eltis, David; Behrent, Stephen D.; Richardson, David; Klein, Herbert S. (2000): *The Transatlantic Slave Trade: A Database*. Cambridge: Cambridge University Press.

Elwahed, Ali Abd (1931): *Contribution a une theorie sociologique de l'esclavage. Etude des situations generatrices de l'esclavage. Avec appendice sur l'esclavage de la femme et bibliographie critique*. Paris: Editions Albert Mechelinck.

Elyachar, Julia. «Empowerment Money: The World Bank, Non-Governmental Organizations, and the Value of Culture in Egypt». *Public Culture* 2002; 14(3): 493-513.
—(2005): *Markets of Dispossession: NGOs, Economic Development, and the State in Cairo*. Durham: Duke University Press.

Endres, Rudolf (1979): «The Peasant War in Franconia». En *The German Peasant War of 1525 —New Viewpoints* (Bob Scribner y Gerhard Benecke, editores), pp. 63-83. Londres: Allen Unwin.

Engels, Donald W (1978): *Alexander the Great and the Logistics of the Macedonian Army*. Berkeley: University of California Press.

Equiano, Olaudah. 1789. *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano: or, Gustavus Vassa, the African*. Modern Library Edition, Nueva York, (2004): [Version en español: Equiano, Olaudah (1999): *Narracion de la vida de Olaudah Equiano «el Africano» escrita por el mismo*. Miraguano ediciónes. Madrid.]

Erdosy, George (1988): *Urbanisation in Early Historic India*. Oxford: British Archaeological Reports.
—(1995): «City states in North India and Pakistan at the time of the Buddha». En *The archaeology of early historic South Asia: the emergence of cities and states* (Frank Allichin y George Erdosy, editores), pp. 99-122. Cambridge: Cambridge University

Press.

Essid, Yassine (1988): «Islamic Economic Thought». En *Preclassical Economic Thought: From the Greeks to the Scottish Enlightenment* (editado por Todd Lowry), pp. 77-102. Boston: Kluwer.
—(1995): *A critique of the origins of Islamic economic thought*. Leiden: E. J. Brill.

Evans-Pritchard, E. E. «An Alternative Term for "Bride-Price"». *Man* 1931; 31:36-39.
—(1940): *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
—(1948): *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*. Discurso Frazer de (1948): Cambridge: Cambridge University Press.
—(1951): *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press.

Falkenhausen, Lothar von (2005): «The E Jun Qi Metal Tallies: Inscribed Texts and Ritual Contexts». En *Text and Ritual in Early China* (editado por Martin Kern), pp.79-123. Seattle: University of Washington Press. Falkenstein, Adam. «La cite-temple sumerienne». *Cahiers d'histoire mondiale* 1954; 1: 784-814.

Falola, Toyin; Lovejoy, Paul E., editores (1994): *Pawnship in Africa: Debt Bondage in Historical Perspective*. Boulder: University of Colorado Press.

Fardon, Richard. «Sisters, Wives, Wards and Daughters: A Transformational Analysis of the Political Organization of the Tiv and their Neighbors. Part I: The Tiv». *Africa: Journal of the International African Institute* 1985; 54(4): 2-21.

—«Sisters, Wives, Wards and Daughters: A Transformational Analysis of the Political Organization of the Tiv and their Neighbors. Part II: The Transformations». *Africa: Journal of the International African Institute* 1986; 55(1): 77-91.

Faure, Bernard. «The Buddhist Icon and the Modern Gaze». *Critical Inquiry* 1998; 24(3): 768-813.
—(2000): *Visions of Power: Imagining Medieval Japanese Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.

Fayazmanesh, Sasan (2006): *Money and Exchange: Folktales and Reality*. Nueva York: Routledge. Banco de la Reserva Federal de Nueva York (2008): «The Key to the Gold V ault». http://www.newyorkfed.org/education/addpub/goldvaul.pdf.

Federici, Silvia (2004): *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Nueva York: Autonomedia.

Feeley-Harnik, Gillian (1982): «The King's Men in Madagascar: Slavery, Citizenship and Sakalava Monarchy». *Africa: Journal of the International African Institute* 52(2): 31-50.

Fenton, William N. (1978): «Northern Iroquois Culture Patterns». En *Handbook of the North American Indians, volume 15, Northeast* (W Sturtevant y B. Trigger, editores), pp. 296-321. Washington D.C.: Smithsonian Institute Press.

Ferguson, Niall (2001): *The Cash Nexus: Money and Power in the Modern World, 1700-2000*. Londres: Allen Lane.
—(2004): *Colossus: the price of America's empire*. Londres: Penguin.
—(2007): *The Ascent of Money: A Financial History of the World*. Londres: Penguin.

Finkelstein, Jacob J. «Ammisaduqa's Edict and the Babylonian "Law Codes"». *Journal of Cuneiform Studies* 1961; 15: 91-104.

—«Some New Misharum Material and Its Implications». *Assyriological Studies* 1965; 16: 233-46.

—«Sex Offenses in Sumerian Laws». *Journal of the American Oriental Society* 1966; 86: 355-372.

Finley, Moses I. (1954): *The World of Odysseus*. Nueva York: Viking Press.
—(1960): *Slavery in classical antiquity: views and controversies*. Cambridge: W. Heffer Sons.
—(1963): *The ancient Greeks: an introduction to their life and thought*. Nueva York: Viking Press.

—«Between Slavery and Freedom». *Comparative Studies in Society and History* 1964; 6(3): 233-249.
—(1974): *The Ancient Economy*. Berkeley: University of California Press.
—(1980): *Ancient Slavery and Modern Ideology*. Londres: Penguin.
—(1981): *Economy and Society in Ancient Greece*. Nueva York: Penguin.
—(1983): *Politics in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press.
—(1985): *Studies in land and credit in ancient Athens, 500-200 B.C.: the horos inscriptions*. Nuevo Brunswick: Transaction Publishers.

Firth, Raymond (1959): *Economics of the New Zealand Maori*. Wellington, Nueva Zelanda: R. E. Owen.

Fischel, Walter J. (1937): *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam*. Londres: Royal Asiatic Society.

Fiser, Ivo (2004): «The Problem of the Setthi in Buddhist Jatakas». En *Trade in Early India* (Ranabir Chakravarti, editor), pp. 166-198. Oxford: Oxford University Press.

Fisher, Douglas (1989): «The Price Revolution: A Monetary Interpretation». *Journal of Economic History* 49(1): 884-902.

Fitzpatrick, Jim (2001): *Three Brass Balls: the Story of the Irish Pawnshop*. Dublin: Collins Press.

Flandrin, Jean-Louis (1979): *Families in Former Times*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fleet, John Faithful (1888): *Inscriptions of the Early Gupta Kings and Their Successors, Corpus Inscriptionium Indicarum, vol. III*. Calcuta: imprenta gubernamental.

Flynn, Dennis. «A New Perspective on the Spanish Price Revolution: The Monetary Approach to the Balance of Payments». *Explorations in Economic History* 1978; 15: 388-406.

—«Spanish-American Silver and World Markets in the Sixteenth Century». *Economic Forum* 1979; 10: 46-71.

—(1982): «The Population Thesis View of Sixteenth-Century Inflation Versus. Economics and History». En *Munzpragung, Geldumlauf und Wechselkurse/Mintage, Monetary Circu-lation and Exchange Rates. Akten der C7-Section des 8th International Economic History Congress Budapest 1982*. (F. Irsigler y E. H. G. Van Cauwenberghe, editores), pp. 361-382. Treveris: THF-Verlag.

Flynn, Dennis; Giraldez, Arturo. «Born with a "Silver Spoon": the Origin of World Trade in 1571». *Journal of World History* 1995; VI (2): 201-11.

—«Cycles of Silver: Global Economic Unity through the Mid-Eighteenth Century». *Journal of World History*, 2002; 13(2): 391-427.

Forstater, Mathew. «Taxation and Primitive Accumulation: The Case of Colonial Africa», *Research in Political Economy*, 2005; 22: 51-64.

—(2006): «Taxation: Additional Evidence from the History of Thought, Economic History, and Economic Policy», en M. Setterfield (ed.), *Complexity, Endogenous Money, and Exogenous Interest Rates*, Chetlenham, RU: Edward Elgar.

Frankfort, Henri (1948): *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago: University of Chicago Press.

Freuchen, Peter (1961): *Book of the Eskimo*. Cleveland, Ohio: World Publishing Co.

Friedman, Thomas L. (1999): *The Lexus and the Olive Tree*. Nueva York: Farrar, Strauss and Giroux.

Gadamer, Hans-Georg (2004): *Truth and Method* (Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall, traductores). Londres: Continuum.

Gale, Esson McDowell (1967): *Discourse on Salt and Iron: a debate on state*

control of commerce and industry in ancient China (Huan K'uan). Taipei: Ch'eng-Wen.

Galey, Jean-Claude (1983): «Creditors, Kings and Death: determinations and implications of bondage in Tehri-Gathwal (Indian Himalayas)». En *Debts and Debtors* (Charles Malamoud, editor), pp. 67-124. Londres: Vikas. Gallant, Thomas W (2000): «Honor, Masculinity, and Ritual Knife Fighting in Nineteenth-Century Greece». *American Historical Review* 105(2): 359382.

Gardiner, Geoffrey (2004): «The Primacy of Trade Debts in the Development of Money». En *Credit and State Theories of Money: The Contributions of A. Mitchell Innes* (L. Randall Wray, editor). Cheltingham, Edward Elgar.

Garnsey, Peter (1996): *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
—(2008): *Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gates, Hill (1989): «The Commoditization of Women in China». *Signs* 14(4): 799-832.

Geertz, Clifford (1973): «Deep play: notes on the Balinese cockfight». En *The Interpretation of Culture*. Nueva York: Basic Books. [Version en español: Geertz, Clifford. (1988): *Interpretacion de las culturas*. Gedisa. Barcelona.]

Geertz, Hildred; Geertz, Clifford (1975): *Kinship in Bali*. Chicago: University of Chicago Press.

Gernet, Jacques (1956): *Les aspects economiques du bouddhisme dans la societe chinoise du Veau Xe siecle*. Paris: Ecole francaise d'Extreme-Orient. Version en ingles: *Centuries* (Franciscus Verellen, traductor). Nueva York: Columbia University Press, (1995):
—(1960): «Les suicides par le feu chez les bouddhiques chinoises de Veau Xesiecle». *Melangepubliespar l'Institut des Hautes Etudes* II: 527-558.
—(1982): *A History of Chinese Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press. [Version en español: Gernet, Jaques (1999): *El mundo chino*. Ed. Critica. Barcelona.]

Gerriets, Marilyn (1978): *Money and Clientship in the Ancient Irish Laws*. Tesis doctoral, University of Toronto.
—(1981): «The Organization of Exchange in Early Christian Ireland». *Journal of Economic History* 41(1): 171-176.
—(1985): «Money in Early Christian Ireland according to the Irish Laws». *Comparative Studies in Society and History* 27(2): 323-339.

—«Kinship and Exchange in Pre-Viking Ireland». *Cambridge Medieval Celtic*

Studies 1987; 13: 39-72.

Getz, Trevor R. «Mechanisms of Slave Acquisition and Exchange in Late Eighteenth Century Anomabu: Reconsidering a Cross-Section of the Atlantic Slave Trade». *African Economic History* 2003; 31: 75-89. Ghazanfar, Shaikh M. «Scholastic Economics and Arab Scholars: The "Great Gap" Thesis Reconsidered». *Diogenes: International Review of Humane Sciences*; 1991; No. 154: 117-133.

—«The Economic Thought of Abu Hamid Al-Ghazali and St. Thomas Aquinas: Some Comparative Parallels and Links». *History of Political Economy*, 2000; 32(4): 857-888.

—(2003): «Medieval Islamic economic thought: filling the "great gap" in European economics». Nueva York: Routledge.

Ghazanfar, Shaikh M.; Azim Islahi, Abdul (1997): *The Economic Thought of al Ghazali (450-505 A.H. /1058-1111 A.D.)* Yida: Scientific Publishing Centre King Abdulaziz University.

—(2003): «Explorations in Medieval Arab-Islamic Thought: Some Aspects of Ibn Taimi-yah's Economics». En *Medieval Islamic economic thought: filling the "great gap" in European economics* (S. Ghazanfar, editor), pp. 53-71. Nueva York: Routledge.

Gibson, Charles (1964): *The Aztecs under Spanish rule: a history of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*. Stanford: Stanford University Press.

Gilder, George (1981): *Wealth and Poverty*. Nueva York: Basic Books.

—(1990): *Microcosm: the quantum revolution in economics and technology*. Nueva York: Simon Schuster.

Glahn, Richard Von (1996):a. *Fountain of Fortune: Money and Monetary Policy in China, 1000-1700*. Berkeley: University of California Press.

—b. «Myth and Reality of China's Seventeenth Century Monetary Crisis». *Journal of Economic History* 1996; 56(2): 429-54.

Glancey, Jennifer A. (2006): *Slavery in Early Christianity*. Oxford: Oxford University Press.

Gluckman, Max (1971): *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Londres: Basil Blackwell.

Goldstone, Jack A. «Urbanization and Inflation: Lessons from the English Price Revolution of the Sixteenth and Seventeenth Centuries». *American Journal of Sociology* 1984; 89(5): 1122-60.

—«Monetary Versus Velocity Interpretations of the "Price Revolution": A Comment». *Journal of Economic History* 1991; 51(1): 176-181.

—«Efforescences and Economic Growth in World History: Rethinking the "Rise of the West" and the Industrial Revolution». *Journal of World History* 2002; 13(2): 323-89.

Goodman, Martin (1983): *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132212*. Londres: Valentine Mitchell.

Goody, Jack (1976): *Production and reproduction: a comparative study of the domestic domain*. Cambridge: Cambridge University Press.
—(1983): *Development of Marriage and the Family in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
—(1990): *The Oriental, the Ancient, and the Primitive: Systems of Marriage and the Family in the pre-Industrial Societies of Eurasia*. Cambridge: Cambridge University Press.
—(1996): *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press. Goody, Jack; Tambiah, Stanley J. (1973): *Bridewealth and Dowry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goitein, Shlomo Dov. «From the Mediterranean to India: Documents on the Trade to India, South Arabia, and East Africa from the Eleventh to Twelfth Centuries». *Speculum* 1954; 29: 181-97.

—«The Rise and Fall of the Middle Eastern bourgeoisie in early Islamic times». *Journal of World History* 1957; 3: 583-603.

—«The commercial mail service in medieval Islam». *Journal of the American Oriental Society* 1964; 84: 118-23.
—(1966): «Banker's Accounts from the Eleventh Century A.D». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 9: 28-66.
—(1967): *A Mediterranean Society, The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Berkeley: University of California. Press.
—(1973): *Letters of Medieval Jewish Traders*. Princeton: Princeton University Press.

Gordon, Barry. «Lending at interest: some Jewish, Greek, and Christian approaches, 800 BC- AD 100». *History of Political Economy* 1982; 14(3): 406-426.
—(1989): *The economic problem in biblical and patristic thought*. Leiden: E. J. Brill.

Gough, Kathleen (1971): «Nuer Kinship: a Reexamination». En *The Translation of Culture: Essays to E. E. Evans-Pritchard* (T. Beidelman, editor), pp. 79-123. Londres: Tavistock Publications.

Goux, Jean-Joseph (1990): *Symbolic Economies: After Marx and Freud* (Jennifer

Curtiss Gage, traductora). Ithaca, NY: Cornell University Press. Graeber, David. «Manners, Deference and Private Property: the Generalization of Avoidance in Early Modern Europe». *Comparative Studies in Society and History* 1997; 39(4): 694-728.

—(2001): *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. Nueva York: Palgrave.

—«Fetishism and Social Creativity, or Fetishes are Gods in Process of Construction». *Anthropological Theory* 2005; 5(4): 407-438.

—«Turning Modes of Production Inside Out: Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery (short version)». *Critique of Anthropology* 2006; 26(1): 61-81.

—(2007): *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire*. Oakland: AK Press.

—(2009): «Debt, Violence, and Impersonal Markets: Polanyian Meditations». En *Market and Society: The Great Transformation today* (Chris Hann y Keith Hart, editores), pp. 106-132. Cambridge: Cambridge University Press.

Graham, Angus Charles (1960): *The Book of Lieh-Tzu*. Londres: John Murray.

—«The Nung-Chia ‘School of the Tillers’ and the Origin of Peasant Utopianism in China». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1979; 42(1): 66-100.

—(1989): *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, Illinois: Open Court Press.

—(1994): *Studies in Chinese philosophy and philosophical literature. SUNY series in Chinese philosophy and culture*. Albany: SUNY.

Grahl, John. «Money as Sovereignty: the Economics of Michel Aglietta». *New Political Economy* 2000; 5(2): 291-316.

Grandell, Axel. «The reckoning board and tally stick». *Accounting Historians Journal* 1977; 4(1): 101-105.

Gray, Robert F. «Sonjo Bride-Price and the Question of African “Wife Purchase”». *American Anthropologist* 1968; 62: 34-47.

Greengus. Samuel. «Old Babylonian Marriage Ceremonies and Rites». *Journal of Cuneiform Studies* 1966; 20: 57-72.

—«The Old Babylonian marriage contract». *Journal of the American Oriental Society* 1969; 89: 505-532.

—«Sisterhood Adoption at Nuzi and the “Wife-Sister” in Genesis». *Hebrew Union College Annual* 1975; 46: 5-31.

—«Bridewealth in Sumerian sources». *Hebrew Union College Annual* 1990; 61: 25-

Gregory, Christopher A. (1982): *Gifts and Commodities*. Nueva York: Academic Press.
—(1998): *Savage Money: The Anthropology and Politics of Commodity Exchange*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.

Green, Peter (1993): *Alexander to Actium: the historical evolution of the Hellenistic age*. Berkeley: University of California Press.

Greider, William (1989): *Secrets of the Temple: How the Federal Reserve Runs the Country*. Nueva York: Simon Schuster.

Grierson, Phillip. «Commerce in the Dark Ages: a critique of the evidence». *Transactions of the Royal Historical Society*, 1959; 5th series 9: 12340.

—«The monetary reforms of 'Abd al-Malik: their metrological basis and their financial repercussions». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1960; 3: 241-264.
—(1977): *The Origins of Money*. Londres: Athlone Press.
—(1978): «The Origins of Money». En *Research in Economic Anthropology* Vol. I. Greenwich: Journal of the Anthropological Institute Press.
—(1979): *Dark Age Numismatics*. Londres: Variorium Reprints.

Grosz, Katarzyna (1983): «Bridewealth and Dowry in Nuzi». En *Images of Women in Antiquity* (A. Cameron y A. Kuhrt, editores), pp. 193-206. Detroit: Wayne State University Press.
—(1989): «Some aspects of the position of women in Nuzi». En *Women's Earliest Records From Ancient Egypt and Western Asia* (Barbara S. Lesko, editora), pp. 167-180. Atlanta: Scholar's Press.

Gudeman, Stephen (2002): *The Anthropology of Economy*. Londres: Blackwell.

Guha, Ranjanit (1999): *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Durham: Duke University Press.

Guisborough, William of (1954): *The Chronicle of William of Guisborough*. (H. Rothwell, editor). Londres: Camden.

Gupta, Parameshwari Lal; Hardaker, T. R. (1985): *Indian Silver Punchmarked Coins: Magadha-Maurya Karshapana Series*. Nashik: Indian Institute of Research in Numismatic Studies.

Guth, Delloyd J. (2008): «The Age of Debt: the Reformation and English Law». En *Tudor Rule and Revolution: Essays for G. R Elton from His American Friends* (Delloyd J. Guth y John W. McKenna, editores), pp. 69-86. Cambridge: Cambridge University Press.

Guyer, Jane I. (1994): «Brideprice». En *The Encyclopedia of Social History* (Peter N. Stearns, editor.) p. 84. Londres: Taylor Francis.
—(2004): *Marginal Gains: Monetary Transactions in Atlantic Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

Hadot, Pierre (1995): *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. (Michael Chase, traductor). Oxford: Blackwell.
—(2002): *What Is Ancient Philosophy*? Cambridge: Belknap Press.

Hallam, Henry. 1866. *The constitutional history of England, from the accession of Henry VII to the death of George II*. Londres: Widdelton. Halperin, David (1990): «The Democratic Body: Prostitution and Citizenship in Classical Athens». En *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love* (David Halperin, editor), pp. 88-112. Nueva York: Routledge.

Hamashita, Takeshi (1994): «Tribute Trade System and Modern Asia». En *Japanese Industrialization and the Asian Economy* (A. J. H. Latham and H. Kawakatsu, editors) pp. 91-107. Londres y Nueva York: Routledge.
—(2003): «Tribute and treaties: maritime Asia and treaty port networks in the era of negotiations, 1800-1900:». En *The resurgence of East Asia: 500, 150 and 50 year perspectives* (Giovanni Arrighi, et al, editores) pp. 15-70. Londres; Nueva York: Routledge.

Hamilton, Earl J. (1934): *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650*. Cambridge: Harvard University Press.

Hardaker, Alfred. 1892. *A Brief History of Pawnbroking*. Londres: Jackson, Ruston and Keeson.

Hardenburg, Walter Ernest, y Sir Roger Casement (1913): *The Putumayo: the devil's paradise; travels in the Peruvian Amazon region and an account of the atrocities committed upon the Indians therein*. Londres: T. F. Unwin.

Harding, Alan. «Political Liberty in the Middle Ages». *Speculum* 1980; 55(3): 423-443.

Harrill, J. Albert (1998): *The manumission of slaves in early Christianity*. Tubinga: Mohr Siebek.

Harris, Edward M. (2006): *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Society, and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harris, William Vernon, editor. «A Revisionist View of Roman Money». *Journal of Roman Studies* 2006; 96: 1-24.
—(2008):a. «Introduction». En *The monetary systems of the Greeks and*

Romans (W. V. Harris, editor), pp. 1-12. Oxford: Oxford University Press.
—(2008):b. «The Nature of Roman Money». En *The monetary systems of the Greeks and Romans* (W. V. Harris, editor), pp. 174-207. Oxford: Oxford University Press.

Harris, Rosemary. «The History of Trade at Ikom, Eastern Nigeria». *Africa: Journal of the International African Institute* 1972; 42(2): 122-139. Harrison, James P. «Communist Interpretations of the Chinese Peasant Wars». *The China Quarterly*, 1965; 24: 92-118.

Hart, Keith. «Heads or Tails? Two Sides of the Coin». *Man* (N.S.) 1986; 21: 637-56.
—(1999): *The Memory Bank: Money in an Unequal World*. Londres: Perpetua Books.

Huang, Ray (1974): *Taxation and Governmental Finance in Sixteenth-Century China*. Cambridge: Cambridge University Press.
—(1999): *Broadening the horizons of Chinese history: discourses, syntheses, and comparisons*. Amonk: M. E. Sharpe.

Hawtrey, Ralph G. (1928): *Currency and Credit. 3rd edition*. Londres: Longmans, Green and Co.

Hayward, Jack. «Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France». *International Review of Social History* 1959; 4: 261284.

Heady, Patrick (2005): «Barter». En *Handbook of Economic Anthropology* (James Carrier, editor), pp. 262-274. Cheltenham: Edward Elgar.

Hebert, Jean-Claude (1958): «La Parente a Plaisanterie a Madagascar: Etude d'Ethnologie Juridique». *Bulletin de Madagascar* (1958): 142-143(AbrilMayo): 122-258.

Heilbron, Johan (1998): «French Moralists and the Anthropology of the Modern Era: On the Genesis of the Notions of "Interest" and "Commercial Society"». En *The rise of the social sciences and the formation of modernity: conceptual change in context, 1750-1850* (Bjorn Wiitrock, Johan Heilbron y Lars Magnusson, editores), pp. 77-106. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Heinsohn, Gunnar; Steiger, Otto (1989): «The Veil of Barter: The Solution to 'The Task of Obtaining Representations of an Economy in which Money is Essential». En *Inflation and Income Distribution in Capitalist Crisis: Essays in Memory of Sidney Weintraub*. Editado por J. A. Kregel. Nueva York: New York University Press, pp. 175-202.

Helmholz, Richard H. «Usury and the Medieval English Church Courts». *Speculum* 1986; 56: 364-80.

Herbert, Eugenia W. (2003): *Red Gold of Africa: Copper in Precolonial History*

and Culture. Madison: University of Wisconsin Press.

Herlihy, David (1985): *Medieval Households*. Cambridge: Harvard University Press.

Herzfeld, Michael. «Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems». *Man* 1980; 15: 339-351.
—(1985): *The Poetics of Manhood*. Princeton: Princeton University Press. Hezser, Catherine. «The Impact of Household Slaves on the Jewish Family in Roman Palestine». *Journal for the Study of Judaism* 2003; 34(4): 375424.

Hildebrand, Bruno (1864): «Natural-, Geld- und Creditwirtschaft». *Jahrbuch Nationalokonomie 1864*.

Hill. Christopher (1972): *The World Turned Upside Down*. Nueva York: Penguin.

Hirschman, Albert (1977): *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph*. Princeton: Princeton University Press.
—(1992): *Rival views of market society and other recent essays*. Cambridge: Harvard University Press.

Hocart, Alfred M. (1936): *Kings and Councillors: an essay in the comparative anatomy of human society*. Chicago: University of Chicago Press.

Hodgson, Marshall G. S. (1974): *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: University of Chicago Press. Hoitenga, Dewey J. (1991): *Faith and reason from Plato to Plantinga: an introduction to Reformed epistemology*. Albany: SUNY Press.

Holman, Susan R. (2002): *The hungry are dying: beggars and bishops in Roman Cappadocia*. Nueva York: Oxford University Press.

Homans, George (1958): «Social Behavior as Exchange». *American Journal of Sociology* 63(6): 597-606.

Homer, Sydney (1987): *A History of Interest Rates (2nd edition*). Nuevo Brunswick: Rutgers University Press.

Hopkins, Keith (1978): *Conquerors and Slaves: Sociological Studies in Roman History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hoppit, Julian (1990): «Attitudes to Credit in Britain, 1680-1790». *The Historical Journal* 33(2): 305-322.

Hoskins, Janet (1999): *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People's Lives*. Nueva York: Routledge.

Hosseini, Hamid S. (1995): «Understanding the market mechanism before Adam Smith: economic thought in Medieval Islam». *History of Political Economy* 27(3):

539-561.
—(1998): «Seeking the roots of Adam Smith's division of labor in medieval Persia». *History of Political Economy* 30(4): 653-681.
—(2003): «Contributions of Medieval Muslim Scholars to the History of Economics and their Impact: A Refutation of the Schumpeterian Great Gap». En *The Blackwell Companion to Contemporary Economics, III: A Companion to the History of Economic Thought* (Warren J. Samuels, Jeff Biddle, y John Bryan Davis, editores), pp. 28-45. Londres: Wiley-Blackwell.

Houston, Walter J. (2006): *Contending for Justice: Ideologies and Theologies of Social Justice in the Old Testament*. Londres: T T Clark.

Howel, King (2006): *Ancient laws and institutes of Wiles: Laws Supposed to Be Enacted by Howel the Good*. Clark, Nueva Jersey: The Lawbook Exchange, Ltd.

Howell, Paul P. (1954):*A Manual of Nuer Law*. International Africa Institute. Londres: Oxford University Press.

Howgego, Christopher. «The Supply and Use of Money in the Roman World 200 B.C. to A.D. 300». *Journal of Roman Studies* 1992; 82: 1-31. Hubbard, Jamie (2001): *Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy*. Honolulu: University of Hawaii.

Hubert, Henri; Mauss, Marcel (1964): *Sacrifice: Its Nature and Function*. Traducido por W. D. Halls. Londres: Cohen and West.

Hudson, Kenneth.(1982): *Pawnbroking: An Aspect of British Social History*. Londres: The Bodley Head.

Hudson, Michael (1992): «Did the Phoenicians Introduce the Idea of Interest to Greece and Italy-And if So, When?» En *Greece Between East and West: 10th, 8th Centuries BC* (Gunter Kopcke e Isabelle Tokumaru, editores), pp. 128-143. Mainz: Verlag Philipp von Zabern.
—(1993): «The Lost Tradition of Biblical Debt Cancellations». Investigation presentada en la Hentry George School of Social Science, (1992): (http://michael-hudson.com/wp-content/uploads/2010/03/HudsonLostTradition.pdf).
—(2002): «Reconstructuring the Origins of Interest-Bearing Debt and the Logic of Clean Slates». En *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East* (Hudson, Michael, y Marc Van de Mieroop, editores), pp. 758. Bethesda: CDL Press.
—(2003):a. *Super Imperialism: The Origins and Fundamentals of U.S World Dominance*. Londres: Pluto Press.
—(2003):b. «The creditary/monetarist debate in historical perspective». *The State, the Market, and Euro: chartalism versus metallism in the theory of money*. (Editado por Stephanie Bell y Edward Nell), pp. 39-76. Cheltenham: Edward Elgar

Press.
—(2004):a. «The archeology of money: debt vs. barter theories of money». En *Credit and State Theories of Money* (Randall Wray, editor), pp. 99127. Cheltenham: Edward Elgar Press.
—(2004):b. «The Development of Money-of-Account in Sumer’s Temples». En *Creating Economic Order: Record-Keeping, Standardization and the Development of Accounting in the Ancient Near East* (Michael Hudson y Cornelia Wunsch, editores), pp. 303-329. Baltimore: CDL Press.

Hudson, Michael; Van de Mieroop, Marc, editores (2002): *Debt and Economic Renewal in the ancient Near East*. Bethesda, MD: CDL Press.

Humphrey, Caroline. «Barter and Economic Disintegration». *Man* 1985; 20: 48-72.
—(1994): «Fair Dealing, Just Rewards: the Ethics of Barter in North-East Nepal». En *Barter, Exchange, and Value: An Anthropological Approach* (Caroline Humphrey y Stephen Hugh-Jones, editores), pp. 107-141. Cambridge: Cambridge University Press.

Humphrey, Chris (2001): *The politics of carnival: festive misrule in medieval England*. Manchester: Manchester University Press.

Hunt, William (1983): *The Puritan moment: the coming of revolution in an English county*. Cambridge: Harvard University Press.

Hutchinson, Sharon (1996): *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State*. Berkeley: University of California Press.

Ibn Battuta. 1354 [1929]. *Travels in Asia and Africa, 1325-1354* (traducido por H. A. R. Gibb). Londres: Routledge and Kegan Paul.

Icazbalceta, Joaquin Garcia (2008): *Memoriales de Fray Toribio de Motolinia*. Charleston: BiblioBazaar.

Ihering, Rudolf von. 1877. *Geist des Romischen Rechts auf den verschieden en Stufen seiner Entwicklung*. (Reeditado en (2003): por Adamant Media Corporation, Berlin). [Version en español: Ihering, Rudolf von (1998): *El espiritu del Derecho romano en las diversas fases de su desarrollo*. Ed. Comares. Granada.]

Ilwof, Franz (1882): *Tauschhandel und Geldsurrogate in alter und neuer Zeit*. Graz.

Ingham, Geoffrey (1996): «Money as a Social Relation». *Review of Social Economy* 54(4): 507-529.
—(1999): «Capitalism, Money, and Banking: a critique of recent historical sociology». *British Journal of Sociology* 5(1): 76-96.
—(2000): «”Babylonian Madness”: on the historical and sociological origins of

money». En *What is Money*? (editado por John Smithin), Nueva York: Routledge, pp. 16-41.
—(2004): *The Nature of Money*. Cambridge: Polity Press.

Ingram, Jill Phillips (2006): *Idioms of Self- Interest: Credit, Identity and Property in English Renaissance Literature*. Nueva York: Routledge. Inkori, Joseph E. (1982): «The Import of Firearms into West Africa, 1750 to 1807: a quantative analysis». En *Forced Migration: The Impact of the Export Slave Trade on African Societies* (J. E. Inkori, editor), pp 126153. Londres: Hutchinson University Library.

Innes, A. Mitchell. «What is Money?» *Banking Law Journal* 1913; (Mayo): 377-408. [Version en español, PDF descarga directa: Innes, A. Mitchell. *¿Que es el dinero*? Trad. De Rogelio Grados Z. Universidad Autonoma Metropolitana Azcapotzalco
http://www.azc.uam.mx/csh/economia/empresas/archivosparadescarga/que_es_el_di

—«The Credit Theory of Money». *Banking Law Journal* (1914): (January): 151-168.

Ioannatou, Marina (2006): *Affaires d'argent dans la correspondance de Ciceron: l'aristocratie senatoriale face a ses dettes*. Paris: De Boccard.

Isichei, Elizabeth (1976):*A History of the Igbo People*. Londres: Basingstoke.

Islahi, Abdul Azim. «Ibn Taimiyah's Concept of Market Mechanism». *Journal of Research in Islamic Economics* 1985; 2(2): 55-65.
—(2003): *Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis (11905 A. H./632-1500 A.D.)* Yida: Islamic Research Center.

Jacob, Guy. «"Gallieni et Timpot moralisateur" a Madagascar: theorie, pratiques et consequences ((1901):-(1905):)». *Revue Francaise d'Histoire d'Outre mer* 1987; 74(277): 431-473.

James, C. L. R. (1938): *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. Londres: Secker and Warburg.

Jan, Yun- hua. «Buddhist Self- Immolation in Medieval China». *History of Religions* 1964; (4) 2: 243-268.

Janssen, Johannes (1910): *A History of the German People at the Close of the Middle Ages* (A. M. Christie, trad.) Londres: Kegan Paul.

Jasnow, Richard Lewis (2001): «Predemotic Pharaonic sources». En *Security for debt in Ancient Near Eastern law* (Westbrook, R. y Jasnow, R. editores), pp. 35-45. Leiden, Boston y Colonia: Brill.

Jaspers, Karl (1949): *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Munich: Piper Verlag.

—(1951): *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. Nuevo Haven: Yale University Press. [Version en español: Jaspers, Karl (1981): *La filosofia desde el punto de vista de la existencia*. Fondo de Cultura Economica. Mexico.]

Jefferson, Thomas (1988): *Political Writings* (Joyce Oldham Appleby y Terence Ball, editores). Cambridge: Cambridge University Press. Jenkinson, C. Hilary. «Exchequer Tallies». *Archaeologia* 1911; 62: 367-380.

—«Medieval Tallies, Public and Private». *Archaeologia* 71924; 4: 289-324. Jevons, W. Stanley. 1871. *Theory of Political Economy*. Nueva York: Macmillan Co. [Version en español: Jevons, William Stanley (1998): *Teoria de la economia politica*. Ed. Piramide. Madrid.]

—1875. *Money and the Mechanism of Exchange*. Nueva York: Appleton and Company.

Jobert, Bruno (2003): «De la solidarite aux solidarites dans la rhetorique politique franfaise». En C. Becc y G. Procacci, ed., *De la responsabilite solidaire*, pp. 69-83. Paris: Syllepses.

Johnson, Lynn. «Friendship, Coercion, and Interest: Debating the Foundations of Justice in Early Modern England». *Journal of Early Modern History* 2004; 8(1): 46-64.

Johnson, Simon (2009): «The Quiet Coup». *Atlantic Monthly*, Mayo de (2009): http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2009/05/the-quiet-coup/307364/.
Jones, David (2004): *Reforming the morality of usury: a study of differences that separated the Protestant reformers*. Lanham: University Press of America.

Jones, G. I. «Who are the Aro?» *Nigerian Field* 1939; 8: 100-103.

—«Native and Trade Currencies in Southern Nigeria during the Eighteenth and Nineteenth Centuries». *Africa: Journal of the International African Institute* 1958; 28(1): 43-56.
—(1968): «The Political Organization of Old Calabar». En *Efik Traders of Old Calabar* (D. Forde, editor). Londres: International African Institute. Jones, J. Walter (1956): *The Law and Legal Theory of the Greeks*. Oxford Clarendon Press.

Jordan, Kay E. (2003): *From Sacred Servant to Profane Prostitute: A History of the Changing Legal Status of Devadasis in India, 18571947*. Nueva Delhi: Manohar.

Just, Roger (1989): *Women in Athenian Law and Life*. Londres: Routledge.
—(2001): «On the Ontological Status of Honour». En *An anthropology of indirect communication* (Joy Hendry y C. W. Watson, editores), pp. 3450. ASA Monographs 37. Londres: Routledge.

Kahneman, Daniel. «A Psychological Perspective on Economics». *American*

Economic Review 2003; 93(2): 162-168.

Kallet, Lisa (2001): *Money and the corrosion of power in Thucydides: the Sicilian expedition and its aftermath*. Berkeley: University of California Press.

Kaltenmark, Max. «Ling pao: Notes sur un terme du taoisme religieux». *Melanges publies par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises* 1960; 2: 559-588.

Kalupahana, David (1991): *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna: the Philosophy of the Middle Way*. Delhi: Motilal Banarsidas.

Kamentz, Anya (2006): *Generation Debt: Why Now is A Terrible Time to Be Young*. Nueva York: Riverhead Books.

Kan, Lao (1978): «The Early Use of the Tally in China». En *Ancient China: Studies in Early Civilization* (editado por David T. Roy y Tsuen-hsuin Tsien), pp. 91-98. Hong Kong: Chinese University Press.

Kane, Pandurang Vaman (1968): *History of Dharmasastras Volume III*. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Kantorowicz, Ernst H. (1957): *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.

Karatani, Kojin (2003): *Transcritique: On Kant and Marx*. Cambridge: MIT Press.

Keil, Charles (1979): *Tiv Song*. Chicago: University of Chicago Press.

Keith, Arthur Berriedale (1925): *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Cambridge: Harvard University Press.

Kelly, Amy (1937): «Eleanor of Aquitaine and Her Courts of Love». *Speculum* 12(1): 3-19.

Kelly, Fergus (1988): *A Guide to Early Irish Law*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.

Kessler, David, y Peter Temin (2008): «Money and Prices in the Early Roman Empire». En *The monetary systems of the Greeks and Romans* (W. V. Harris, editor), pp. 137-160. Oxford: Oxford University Press.

Keuls, Eva (1985): *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*. Cambridge: Harper Row.

Keynes, John Maynard (1930): *A Treatise on Money*. Londres: MacMillan. [Version en español: Keynes, John Maynard, (1996): *Tratado del dinero: teoria pura y aplicada del dinero*. Ediciones Aosta. Madrid.]
—(1936): *The General Theory of Employment, Interest and Money*.

Keyt, David (1997): *Aristotle: Politics Books VII and VIII*. Oxford: Clarendon Press.

[Version en español, no comentada: Aristóteles (2007): *La política* www.laeditorialvirtual.com.ar.
http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/Aristoteles_LaPolitica/Aristoteles_LaPol
Khan, Mir Siadat Ali (1929): «The Mohammedan Laws against Usury and How They Are Evaded». *Journal of Comparative Legislation and International Law, Third Series* 11(4): 233-24.

Kieschnick, John (1997): *The eminent monk: Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Kim, Henry S. (2001): «Archaic Coinage as Evidence for the Use of Money». En A. Meadows y K. Shipton, editores, *Money and Its Uses in the Ancient Greek World* (Oxford: Oxford University Press), 7-21.
—(2002): «Small Change and the Moneyed Economy». En *Money, Labour and Land: Approaches to the economies of ancient Greece* (Paul Cartledge, Edward E. Cohen y Lin Foxhall, editores). Nueva York: Routledge.

Kindleberger, Charles P. (1984): *A Financial History of Western Europe*. Londres: MacMillan.
—(1986): *Manias, Panics, and Crashes: A History of Financial Crises*. Londres: Mac Milan.

Kirschenbaum, Aaron (1985): «Jewish and Christian Theories of Usury in the Middle Ages». *The Jewish Quarterly Review* 75(1): 270-289.

Kitch, Aaron (2007): «The Character of Credit and the Problem of Belief in Middleton's City Comedies». *Studies in English Literature* 47(2): 403426.

Klein, Martin A. (2000): «The Slave Trade and Decentralized Societies». *Journal of African History* 41(1): 49-65.

Knapp, Georg Friedrich (1905): *Staatliche Theorie des Gelde*. Leipzig: Dunker and Humblot. [Edition en ingles: *The State Theory of Money*. Londres: MacMillan, (1925):]

Knapp, Keith N. (2004): «Reverent Caring: the parent-son relation in early medieval tales of filial offspring». En *Filial Piety in Chinese Thought and History* (Alan Kam-leung Chan, y Sur-hoon Tan, editores), pp. 4470. Londres: Routledge.

Ko, Dorothy; Haboush, JaHyun Kim; Piggott, Joan R., editores (2003): *Women and Confucian cultures in premodern China, Korea, and Japan*. Berkeley: University of California Press.

Kohn, Livia (2000): *Daoism handbook*. Leiden: E. J. Brill.
—(2002): *Monastic life in medieval Daoism: a cross-cultural perspective*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Kopytoff, Igor; Miers, Suzanne (1977): «African “Slavery” as an Institution of Marginality». En *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives* (editadd por Suzanne Miers e Igor Kopytoff), pp. 1-84. Madison: University of Wisconsin Press.

Korver, Jan (1934): *Die terminologie van het crediet- wezen en het Grieksch*. Amsterdam: H. J. Paris.

Kosambi, Damodar Dharmanand (1965): *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*. Londres: Routledge Kegan Paul.
—(1966): *Ancient India: A History Of Its Culture And Civilization*. Nueva York: Pantheon Books.
—(1981): *Indian Numismatics*. Hyderabad: Orient Longman.
—(1996): *An introduction to the study of Indian history*. Bombay: Popular Prakashan.

Kraan, Alfons van der (1983): «Bali: Slavery and Slave Trade». En *Slavery, Bondage and Dependence in Southeast Asia* (Anthony Reid, editor), pp. 315-340. Nueva York: St. Martin’s Press.

Kraay, Colin M. (1964): «Hoards, Small Change and the Origin of Coinage», *Journal of Hellenic Studies*, 84, pp. 76-91.

Kramer, Samuel Noah (1963): *The Sumerians: Their History, Culture, and Character*. Chicago: University of Chicago Press.
—(1969): *The Sacred Marriage: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*. Bloomington: Indiana University Press.

Kropotkin, Peter (1902):*Mutual Aid: A Factor of Evolution*. Londres: William Heinemann. [Version en español: Kropotkin, P. *La ayuda mutua*. http://www.kehuelga.org/biblioteca/apoyo/apoyo.pdf]

Kulischer, Joseph (1926): *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*. Munich.

Kuran, Timur (1995): «Islamic Economics and the Islamic Subeconomy». *Journal of Economic Perspectives* 9(4): 155-173.
—(2005): «The Absence of the Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence». *American Journal of Comparative Law* 53(4): 785-834. Kurke, Leslie (1995): «Pindar and the Prostitutes, or Reading Ancient “Pornography”». *Arion, Third Series* 4(2): 49-7.
—(1997): «Inventing the “Hetaira”: Sex, Politics, and Discursive Conflict in Archaic Greece». *Classical Antiquity* 16(1): 106-150.
—(2002): *Coins, bodies, games, and gold: the politics of meaning in archaic Greece*. Princeton: Princeton University Press.

Kuznets, Solomon (1933): «Pawnbroking». En *Encyclopaedia of the Social Sciences* (Edwin R. A. Seligman, editor), VII: 38. Nueva York: MacMillan.

Labib, Subhi Y. (1969): «Capitalism in Medieval Islam». *The Journal of Economic History* 29(1): 79-96.

Ladner, Gerhardt B. (1979): «Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison». *Speculum* 54(2): 223-256.

Lafitau, Joseph Francois (1974): *Customs of the American Indians Compared with the Customs of Primitive Times* (editado y tranducido por William N. Fenton y Elizabeth L. Moore). Toronto: Champlain Society.

LaFleur, William R. (1986): *The karma of words: Buddhism and the literary arts in medieval Japan*. Berkeley: University of California Press.

Lafont, Bertrand (1987): «Les filles du roi de Mari». *In La femme dans le Proche-orient antique* (J-M. Durand, editor) pp. 113-123. Paris: ERC. Lambert, Maurice. «Une Inscription nouvelle d'Entemena prince de Lagash». *Revue du Louvre* 1971; 21:231-236.

Lambert, Wilfried G. (1992): «Prostitution». En *Aussenseiter und Randgruppen: Beitrage zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients* (editado por V. Haas), 127157. Constanza: Universitatsverlag.

Lamotte, Etienne (1997): *Karmasiddhi Prakarana: The Treatise on Action by Vasubandhu*. Freemont: Asian Humanities Press.

Lane, Frederic Chapin (1934): *Venetian ships and shipbuilders of the Renaissance*. Baltimore: Johns Hopkins.

Langholm, Odd (1979): *Price and Value in the Aristotelian Tradition*. Oslo: Universitetsforlaget.
—(1984): *The Aristotelian Analysis of Usury*. Bergen: Universitetsforlaget.
—(1992): *Economics in the Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury According to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*: 29(Studien Und Texte Zur Geistesgeschichte Des Mittelalters). Leiden: E. J. Brill.
—(1996): «The Medieval Schoolmen, 1200-1400». En *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice* (editado por S. Todd Lowry y Barry Gordon) pp. 439-502. Leiden: E. J. Brill.
—(1998): *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought: Antecedents of Choice and Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
—(2002): *The Merchant in the Confessional: Trade and Price in the Pre Reformation Penitential Handbooks*. Leiden: E. J. Brill.

Lapidus, Ira. «State and Religion in Islamic Societies». *Past and Present* 1995; 151:

3-27.
—(2002): *A History of Islamic Societies* (2ª edition). Cambridge: Cambridge University Press.

Larson, Pier (2000): *History and Memory in the Age of Enslavement: Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770-1822*. Portsmouth: Heinemann.

Latham, A. J. H. «Currency, Credit and Capitalism on the Cross River in the Pre-colonial Era». *Journal of African History* 1971; 12(4): 599-605.
—(1973): *Old Calabar 1600-1891: The Impact of the International Economy Upon a Traditional Society*. Oxford: Clarendon Press.
—(1990): «The Pre-Colonial Economy; The Lower Cross Region». En *History of the Cross River Region of Nigeria* (Monday B. Abasiattai, editor) pp. 70-89. Calabar: University of Calabar Press.

Laum, Bernard (1924): *Heiliges Geld: Eine historische Untersuchung ueber den sakralen Ursprung des Geldes*. Tubinga: J. C. B. Mohr. Law, Robin (1994): «On Pawning and Enslavement for Debt in the Precolonial Slave Coast». *Pawnship in Africa: Debt Bondage in Historical Perspective* (Falola, Toyin, y Paul E. Lovejoy, editores), pp. 61-82. Boulder: University of Colorado Press.

Le Guin, Ursula (1974): *The Disposessed*. Nueva York: Avon. [Version en español: Le Guin, Ursula (1974): *Los desposeidos: una historia ambigua*. Buenos Aires: Minotauro.]

Leach, Edmund R. (1961): *Rethinking Anthropology*. Londres: Athlone Press.
—(1983): «The kula: an alternative view». En *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange* (Jerry Leach, editor) pp. 529-538. Cambridge: Cambridge University Press.

Le Goff, Jacques (1990): *Your Money or Your Life: Economy and Religion in the Middle Ages*. (Traducido por Patricia Ranum). Nueva York: Zone Books.

Le Rider, George (2001): *La naissance de la monnaie: pratiques monetaires de l'Orient ancient*. Paris: Presses universitaires de France. Lee, Ian. «Entella: the silver coinage of the Campanian mercenaries and the site of the first Carthaginian mint, 410-409 BC». *Numismatic Chronicle* 2000; 160: 1-66.

Leenhardt, Maurice (1967): *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Chicago: University of Chicago Press.

Lemche, Niels Peter. «The "Hebrew Slave": Comments on the Slave Law, Ex. XXI 2-11». *Vetus Testamentum* 1975; 25: 129-44.

—«The Manumission of Slaves: The Fallow Year, The Sabbatical Year, The Jobel Year». *Vetus Testamentum* 1976; 26: 38-59.

—«*Andurarum* and *Misharum*: Comments on the Problems of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East». *Journal of Near Eastern Studies* 1979; 38: 11-18.
—(1985): *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Lerner, Abba P. «Money as a Creature of the State». *American Economic Review, Papers and Proceedings* 1947; 37(2): 312-317.

Lerner, Gerda. «Women and Slavery». *Slavery and Abolition: A Journal of Comparative Studies* 1983; 4(3):173-198.

—«The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia». *Signs* 1980; 11(2): 236-254.
—(1989): *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press. [Version en español: Lerner, Gerda (1990): *La creacion del patriarcado*. Editorial Critica. Barcelona.]

Letwin, William (2003): *Origins of Scientific Economics: English Economic Thought, 1660-1776*. Londres: Routledge.

Levi, Sylvain. 1898. *La Doctrine du Sacrifice dans les Brahmanas*. Paris: Ernest Leroux.
—(1938): *L'Inde civilisatrice*. Paris: Institut de Civilisation Indienne. Levi-Strauss, Claude (1943): «Guerre et commerce chez les Indiens d'Amerique du Sud». *Renaissance*. Paris: Ecole Libre des Hautes Etudes, vol, 1, fascicule 1 et 2.
—(1963): *Structural Anthropology*. (C. Jacobson y B. G. Schoepf, traductores). Nueva York: Basic Books. [Version en español: Levi-Strauss, Claude (1995):*Antropologia estructural*. Paidos Iberica. Barcelona.]

Levy-Bruhl, Lucien (1923): *Primitive Mentality*. Londres: Allen Unwin. Lewis, Mark Edward (1990): *Sanctioned Violence in Early China*. Albany: State University of New York Press.

Li, Xueqin (1985): *Eastern Zhou and Qin Civilizations* (traducido por K. C. Chang). Nuevo Haven: Yale University Press.

Liddell. Henry George, y Robert Scott (1940): *A Greek-English Lexicon, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*. Oxford. Clarendon Press. Lindholm, Charles (1982): *Generosity and Jealousy: the Swat Pukhtun of Northern Pakistan*. Nueva York: Columbia University Press.

Linebaugh, Peter (1982): «Labour History without the Labour Process: A Note on John Gast and His Times». *Social History* 7(3): 319-328.

—(1993): *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
—(2008): *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*. Berkeley: University of California Press.

Littlefield, Henry (1963): «The Wizard of Oz: Parable on Populism». *American Quarterly* 16(1): 47-98.

Llewellyn-Jones, Lloyd (2003): *Aphrodite's Tortoise: the veiled woman of ancient Greece*. Swansea: Classical Press of Wales.

Locke, John. 1680-1690. *Two Treatises on Government* (Cambridge: Cambridge University Press, edition de (1988):). [Version en español: Locke, John (1991): Dos *Ensayos sobre el Gobierno Civil* (ed. Joaquin Abellan; trad. Francisco Gimenez Gracia). Madrid: Espasa-Calpe.]

—1691. «Further Considerations Concerning Raising the Value of Money». En *The Works of John Locke Volume 5*, pp. 131-206. Londres: W Otridge Son, 1812. [Version en español comprendida en Locke, John (1999): *Escritos Monetarios* (Maria Olaechea, trad.). Madrid: Piramide. Loizos, Peter (1977): «Politics and patronage in a Cypriot village, (1920): (1970):». En Ernest Gellner y John Waterbury, editores, *Patrons and Clients* (Londres: Duckworth), pp. 115-135.

Lombard, Maurice. «Les bases monetaires d'une suprematie economique: l'or musulman du VIIe au XIe siecle», *Annales* 1947; 2: 143-160.
—(2003): *The Golden Age of Islam*. Princeton: Markus Wiener Publishers. Loraux, Nicole (1993): *The Children of Athena: Athenian Ideas About Citizenship and the Division Between the Sexes*. Princeton: Princeton University Press.

Lorton, David (1977): «The Treatment of Criminals in Ancient Egypt: Through the New Kingdom». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 20(1): 2-64.

Lovejoy, Paul F., y David Richardson. «Trust, Pawnship, and Atlantic History: The institutional foundations of the Old Calabar slave trade». *American Historical Review* 1999; 104: 333-355.

—«The Business of Slaving: Pawnship in Western Africa, c. 1600-1810». *Journal of African History* 2001; 42(1) 67-84.

—«"This Horrid Hole": Royal Authority, Commerce and Credit at Bonny, 1690-1840». *Journal of African History* 2004; 45(3): 363-392.

Lusthaus, Dan (2002): *Buddhist phenomenology: a philosophical investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih lun*. Volumen 13 de *Curzon critical studies in Buddhism*. Nueva York: Routledge.

Macaulay, Baron Thomas Babington. 1886. *The history of England, from the accession of James the Second*. Londres: Longmans, Green and co. MacDonald, James (2006): *A free nation deep in debt: the financial roots of democracy*. Princeton: Princeton University Press.

MacDonald, Scott B.; Gastmann, Albert L. (2001): *A History of Credit Power in the Western World*. Nuevo Brunswick: Transaction Publishers. MacIntosh, Marjorie K. «Money Lending on the Periphery of London, 1300-1600». *Albion* 1988; 20(4): 557-571.

Mackay, Charles (1854): *Memoirs of extraordinary popular delusions: and the madness of crowds*, Vols. 1-2. Londres: G. Routledge and sons. [Version en español: Mackay, Charles (2009): *Delirios multitudinarios. La mania de los tulipanes y otras famosas burbujas financieras*. Editorial Milrazones. Barcelona.]

MacKenney, Richard (1987): *Tradesmen and Traders: The World of the Guilds in Venice and Europe (c. 1250-c. 1650*). Totowa: Barnes Noble.

MacPherson, Crawford Brough (1962): *The political theory of possessive individualism; Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press.

Maekawa, Kazuya. «The development of the E-Mf in Lagash during Early Dynastic III». *Mesopotamia* 1974; 8-9: 77-144.

Maitland, Frederick William (1908): *The Constitutional History of England: A Course of Lectures Delivered*. Cambridge: Cambridge University Press.

Malamoud, Charles (1983): «The Theology of Debt in Brahmanism». En *Debts and Debtors* (Charles Malamoud, editor) pp. 21-40. Londres: Vices.
—(1988): «Presentation». En *Lien de vie, noeud mortel. Les representations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien* (Charles Malamoud, editor) pp. 7-15. Paris: EHESS.
—(1998): «Le paiement des actes rituals dans l'Inde vedique». En *La Monnaie Suzerain* (Michael Aglietta y Andre Orlean, editores) pp. 3554. Paris: Editions Odile Jacob.

Malinowski, Bronislaw (1922): *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Londres: Routledge.

Maloney, Robert P. (1983): «The Teaching of the Fathers on Usury: An Historical Study on the Development of Christian Thinking». *Vigiliae Christianae* 27(4): 241-265.

Mann, Bruce H. (2002): *Republic of Debtors: Bankruptcy in the Age of American Independence*. Cambridge: Harvard University Press.

Martin, Randy (2002): *The Financialization of Everyday Life*. Filadelfia: Temple University Press.

Martzloff, Jean-Claude (2006): *A history of Chinese mathematics*. Berlin: Springer Verlag.

Marx, Karl (1853): «The British Rule in India». *New York Daily Tribune*, 25 de junio de 1853.
—(1857): [1973]. *The Grundrisse*. Nueva York: Harper and Row.
—(1858): [1965]. *Pre-Capitalist Economic Formations* (Jack Cohen, trad.) Nueva York: International Publishers.
—(1867): [1967]. *Capital*. Nueva York: New World Paperbacks. 3 volumenes. [Version en español: Marx, Karl (2000): *El Capital*. Ed. Siglo XXI. Mexico.]

Mathews, Robert Henry (1931):*Mathews' Chinese-English dictionary*. Cambridge: Harvard University Press.

Mathias, Peter (1979):a. «Capital, Credit, and Enterprise in the Industrial Revolution». En *The transformation of England: essays in the economic and social history of England in the eighteenth century* (Peter Mathias, editor) pp. 88-115. Londres: Taylor Francis.
—(1979):b. «The People's Money in the Eighteenth Century: The Royal Mint, Trade Tokens and the Economy». En *The transformation of England: essays in the economic and social history of England in the eighteenth century* (Peter Mathias, editor) pp. 190-208. Londres: Taylor Francis.

Maunder, Peter; Myers, Danny; Wall, Nancy; LeRoy Miller, Roger (1991): *Economics Explained* (Tercera edición). Londres: Harper Collins.

Mauro, Frederic (1993): «Merchant Communities, 1350-1750». En *The Rise of merchant empires: long-distance trade in the early modern world*, 1350-1750(James D. Tracy, editor) pp. 255-286. Cambridge: Cambridge University Press.

Mauss, Marcel (1924):«Essai sur le don. Forme et raison de l'echange dans les societes archaiques». *Annee sociologique*, 1(serie 2): 30-186. [Version en español (incompleta): Mauss, Marcel (2009): *Ensayo sobre el don* (fragmentos). Buenos Aires. http://www.katzeditores.com/images/fragmentos/Mauss.pdf]

—«Commentaires sur un texte de Posidonius. Le suicide, contre-prestation supreme». *Revue celtique* 1925; 42: 324-329.
—(1947): *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot.

Meillassoux, Claude (1996): *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold* (Alide Dasnois, trad.) Chicago: University of Chicago Press.

Menefee, Samuel Pyeatt (1981): *Wives for Sale: an Ethnographic Study of British*

Popular Divorce. Oxford: Blackwell.

Mendelsohn, Isaac (1949): *Slavery in the Ancient Near East: A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria and Palestine from the Middle of the Third Millennium to the End of the First Millennium*. Westport: Greenwood Press.

Menger, Karl. 1892. «On the origins of money». *Economic Journal* 2 no 6, pp. 239-255.

Meyer, Marvin W (1999): *The ancient mysteries: a sourcebook: sacred texts of the mystery religions of the ancient Mediterranean world*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Midelfort, H. C. Erik (1996): *Mad princes of renaissance Germany*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Midnight Notes Collective (2009): «Promissory Notes: From Crises to Commons». (http://www.midnightnotes.org/Promissory%20Notes.pdf) Mielants, Eric. (2001): «Europe and China Compared». *Review* xxv, no. 4, pp. 401-449.
—(2007): *The Origins of Capitalism and the "Rise of the West*". Filadelfia: Temple University Press.

Mieroop, Marc Van De (2002): «A History of Near Eastern Debt?» En *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East* (Hudson, Michael, y Marc Van de Mieroop, editores) pp. 59-95. Bethesda: CDL.
—(2005): «The Invention of Interest: Sumerian Loans». En *The Origins of Value: The Financial Innovations That Created Modern Capital Markets* (William N. Goetzmann y K. Geert Rouwenhorst, editores) pp. 17-30. Oxford: Oxford University Press.

Mez, Adam (1932): *Die Renaissance des Islams*. Heidelberg: C. Winter.

Miller, Joseph (1988): *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade 1730-1830*. Madison: University of Wisconsin Press.

Miller, Robert J. (1961): «Monastic Economy: The Jisa Mechanism». *Comparative Studies in Society and History* 3(4): 427-438.

Miller, William (1993): *Humiliation: and other essays on honor, social discomfort, and violence*. Ithaca: Cornell University Press.
—(2006): *An Eye for an Eye*. Ithaca: Cornell University Press.

Millett, Paul (1989): «Patronage and its Avoidance». En *Patronage in Ancient Society* (A. Wallace-Hadrill, editor) pp. 15-47. Londres: Routledge.
—(1991):a. *Lending and Borrowing in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
—(1991):b. «Sale, Credit and Exchange in Athenian Law and Society». En *Nomos*

(P. Cartiledge, P. C. Millett y S. C. Todd, editores) pp. 167-194. Cambridge: Cambridge University Press.

Millon, Frances (1955): *When money grew on trees: a study of cacao in ancient Mesoamerica*. Tesis doctoral, Universidad de Columbia.

Mises, Ludwig von (1949): *Human Action: A Treatise on Economics*. New Haven: Yale University Press. [Version en español: Mises, Ludwig von (2011): *La Accion Humana: Tratado de Economia* (decimal edición). Madrid: Union Editorial.

Misra, Shive Nandan (1976): *Ancient Indian Republics: from the Earliest Times to the 6th Century A.D.* Delhi: Upper India Publishing House. Mitamura, Taisuke (1970): *Chinese eunuchs: the structure of an intimate politics*. Rutland: Charles E. Tuttle Company.

Mitchell, Richard E. (1993): «Demands for Land Redistribution and Debt Reduction in the Roman Republic». En *Social Justice in the Ancient World* (K. D. Irani y Morris Silver, editores), pp. 199-214. Westport: Greenwood Press.

Morgan, Lewis Henry. 1851. *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*. Secaucus: Citadel Press.
—(1877): *Ancient Society*. Nueva York: Henry Holt.
—(1881): *Houses and House-Life of the American Aborigines* [edición de (1965):] Chicago: University of Chicago Press.

Moser, Thomas (2000): «The Idea of Usury in Patristic Literature». En *The canon in the history of economics: critical essays* (editado por Michales Psalidopoulos) pp. 24-44. Londres: Routledge.

Moses, Larry W. (1976): «T'ang tribute relations with the Inner Asian barbarian». En *Essays on T'ang society: the interplay of social, political and economic forces* (Perry, John C., y Bardwell L. Smith, editores) pp. 61-89. Leiden: Brill.

Moulier-Boutang, Yann (1997): *De l'esclavage au salariat: economie historique du salariat bride*. Paris: Presses universitaires de France. [Version en español: Moulier-Boutang, Yann (2006): *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economia historica del trabajo asalariado embridado*. AKAL. Madrid.]

Muhlenberger, Steven; Paine, Phil (1997): «Democracy in Ancient India». Sitio web de World History of Democracyhttp://www.nipissingu.ca/department/history/histdem, Muldrew, Craig (1993):a. «Interpreting the Market: The Ethics of Credit and Community Relations in Early Modern England». *Social History* 18(2): 163-183.
—(1993):b. «Credit and the Courts: Debt Litigation in a Seventeenth-Century Urban Community». *The Economic History Review, New Series*, 46(1): 23-38.
—(1996): «The Culture of Reconciliation: Community and the Settlement of

Economic Disputes in Early Modern England». *The Historical Journal* 39(4): 915-942.
—(1998): *The Economy of Obligation: The Culture of Credit and Social Relations in Early Modern England*. Nueva York: Palgrave.

—«"Hard Food for Midas": Cash and its Social Value in Early Modern England». *Past and Present* 2001; 170: 78-120.

Mundill, Robin R. (2002): *England's Jewish Solution: Experiment and Expulsion, 1262-1290*. Cambridge: Cambridge University Press.

Munn, Nancy (1986): *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Cambridge, Cambridge University Press.

Munro, John H. (2003):a. «The Monetary Origins of the "Price Revolution": South German Silver Mining, Merchant Banking, and Venetian Commerce, 1470-1540». En *Global Connections and Monetary History, 1470-1800* (D. Flynn, A. Giraldez y R. Von Glahn editores), pp. 1-34. Burlington: Ashgate.

—b. «The Medieval Origins of the Financial Revolution: Usury, Rents, and Negotiability». *International History Review* 2003; 25(3): 505-562.
—(2007): «Review of Earl J. Hamilton, American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650». EH.Net Economic History Services, 15 de enero de (2007): URL: http://eh.net/bookreviews/library/munro.

Muri, Walter (1931): *Symbolon: Wort- und sachgeschichtliche Studie*. Berna: Beilage zum Jahres-bericht uber das stadtische Gymnasium Bern.

Murphy, George. «[Buddhist Monastic Economy: The Jisa Mechanism]: Comment». *Comparative Studies in Society and History* 1961; 3(4): 439-442.

Myers, Milton L. (1983): *The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-Interest, Thomas Hobbes to Adam Smith*. Chicago: University of Chicago Press.

Nag, Kalidas; Ramachandra Dikshitar, V. R. «The Diplomatic Theories of Ancient India and the Arthashastra» *Journal of Indian History* 1927; 6(1): 15-35.

Nakamura, Kyoko Motomochi (1996): *Miraculous stories from the Japanese Buddhist tradition: the Nihon ryoiki of the monk Kyokai*. Londres: Routledge.

Naskar, Satyendra Nath (1996): *Foreign impact on Indian life and culture (c. 326B.C. to c. 300 A.D.)* Nueva Delhi: Abhinav Publications.

Naylor, Robin Thomas (1985): *Dominion of debt: centre, periphery and the international economic order*. Londres: Black Rose Books.

Nazpary, Jomo (2001): *Post-Soviet Chaos: Violence and Dispossession in*

Kazakhstan. Londres: Pluto.

Nelson, Benjamin (1949): *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*. Oxford: Oxford University Press.

Nerlich, Michael (1987): *Ideology of adventure: studies in modern consciousness*, 1100-1750(traducción de Ruth Crowley). Mineapolis: University of Minnesota Press.

Nicholls, David (2003): *God and Government in an «Age of Reason»*. Nueva York: Routledge.

Noah, Monday Efiong (1990): «Social and Political Developments: The Lower Cross Region, 1600-1900». En *A History of the Cross River Region of Nigeria* (Abasiattai, Monday B., editor) pp. 90-108. Calabar: University of Calabar Press.

Nolan, Patrick (1926): *A Monetary History of Ireland*. Londres: King.

Noonan, John T. (1957): *The Scholastic Analysis of Usury*. Cambridge: Harvard University Press.

Norman, K. R. «Asoka and Capital Punishment: Notes on a Portion of As oka's Fourth Pillar Edict, with an Appendix on the Accusative Absolute Construction». *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1975; 1: 16-24.

North, Robert (1954): *Sociology of the Biblical Jubilee*. Roma: Pontifical Biblical Institute.

Northrup, David (1978): *Trade Without Rulers: Pre-Colonial Economic Development in South-Eastern Nigeria*. Oxford: Clarendon Press.
—(1995): *Indentured labor in the age of imperialism, 1834-1922*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nwaka, Geoffrey I. (1978): «Secret Societies and Colonial Change: A Nigerian Example (Societes secretes et politique coloniale: un exemple nigerian)». *Cahiers d'Etudes Africaines*, Vol. 18(69/70): 187-200.

Nwauwa, Apollos Okwuchi. «Integrating Arochukwu into the Regional Chronological Structure». *History in Africa* 1991; 18: 297-310.

O'Brien, George (1920): *An Essay on Medieval Economic Teaching*. Londres: Longmans, Green Co.

Ohnuma, Reiko (2007): *Head, eyes, flesh, and blood: giving away the body in Indian Buddhist literature*. Nueva York: Columbia University Press. Olivelle, Patrick (1992): *The Asrama System: The History and Hermeneutics of a Religious Institution*. Oxford: Oxford University Press.
—(2005): *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Manava*

Dharmas 'astra. Oxford: Oxford University Press. [Version en español: *Leyes de Manu*. Version de v. Garcia Calderon. http://www.elabedul.net/Articulos/leyes_de_manu.php]
—(2006): «Explorations in the Early History of Dharmasastras». En *Between the Empires: Society in India 300 BC to 400 CE* (Patrick Olivelle, editor) pp. 169-190. New York: Oxford University Press.
—(2009): «Dharmasastras: A Literary History». En *The Cambridge Handbook of Law and Hinduism* (T. Lubin y D. Davis, editores), pp. 112-143. Cambridge: Cambridge University Press.

Oliver, Douglas (1955): *A Solomon Island Society*. Cambridge: Harvard University Press.

Onvlee, Louis (1980): «The Significance of Livestock on Sumba». En *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia* (James J. Fox, editor) pp. 195-207. Cambridge: Harvard University Press.

Oppenheim, Leo (1964): *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.

Orlean, Andre (1998): «La monnaie autoreferentielle». En: M. Aglietta y A. Orlean (editores), *La monnaie souveraine*, pp. 359-386. Paris: Odile Jacob.

Orlove, Benjamin (1986): «Barter and Cash Sale on Lake Titicaca: A Test of Competing Approaches». *Current Anthropology* 27(2): 85-106.

Orr, Leslie C. (2000): *Donors, Devotees, and Daughters of God: Temple Women in Medieval Tamilnadu*. Oxford: Oxford University Press.

Ottenberg, Simon (1958): «Ibo Oracles and Intergroup Relations». *Southwestern Journal of Anthropology* 14(3): 295-317.

Ottenberg, Simon; Ottenberg, Phoebe (1962): «Afikpo Markets: (1900): (1960):». En *Markets in Africa* (Paul Bohannan y George Dalton, editores) pp. 118-169. Chicago: Northwestern University Press.

Ottenberg, Simon; Knudsen, Linda (1985): «Leopard Society Masquerades: Symbolism and Diffusion». *African Arts* 18(2): 37-44.

Oxfeld, Ellen (2004): «"When You Drink Water, Think of its Source": Morality, Status, and Reinvention in Chinese Funerals». *Journal of Asian Studies* 63(4): 961-990.

Ozment, Steven (1983): *When Fathers Ruled*. Harvard University Press, Cambridge: Cambridge University Press.

Pagden, Anthony (1986): *The Fall of Natural Man: the American Indian and the*

origins of comparative ethnology. Cambridge: Cambridge University Press.

Palat, Ravi Arvind (1986): «Popular Revolts and the State in Medieval South India: A Study of the Vijayanagara Empire (1360-1565)». *Bijdragen tot de taal, Land-, en Volkenkunde*, CXII, pp. 128-44.
—(1988): *From World-Empire to World Economy: Southeastern India and the Emergence of the Indian Ocean World-Economy (13501650)*. Tesis doctoral, State University of New York at Binghamton.

Parker, Arthur (1926): An Analytical History of the Seneca Indians. Researches and Transactions of the New York State Archaeological Association. Rochester, NY.

Parker, David B. «The Rise and Fall of The Wonderful Wizard of Oz as a "Parable on Populism"». *Journal of the Georgia Association of Historians* 1994; 15: 49-63.

Parkes, Henry Bamford (1959): *Gods and Men: The Origins of Western Culture*. Nueva York: Vintage Books.

Parkin, Michael; King, David (1995): *Economics (Second Edition*). Londres: Addison-Wesley Publishers.

Parks, Time (2005): *Medici Money: Banking, Metaphysics, and Art in Fifteenth Century Florence*. Nueva York: Norton.

Partridge, Charles (1905): *Cross River Natives: Being Some Notes on the Primitive Pagans of Obubura Hill District, Southern Nigeria*. Londres: Hutchinson Co.

Pasadika, Bhikkhu (1997): «The concept of avipranasa in Nagaijuna». En *Recent Researches in Buddhist Studies: Essays in Honour of Y Karunadasa*, pp. 516-523. Kuala Lumpur: Y. Karunadasa Felicitation Committee Chi Ying Foundation.

Pateman, Carole (1988): *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.

Patterson, Orlando (1982): *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard University Press.

Pearson, Michael N. (1982): «Premodern Muslim Political Systems». *Journal of the American Oriental Society* vol. 102(n.° 1): 47-58.

Peng, Xinwei (1994): *A monetary history of China (Zhongguo Huobi Shi*). Dos Volumenes. (Edward H. Kaplan, traductor). Bellingham: Western Washington University.

Perlman, Mark; McCann, Charles Robert (1998): *The pillars of economic understanding: ideas and traditions*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Peters, E. L. «Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel-Herding Bedouins of Cyrenaica». *Africa* 1967; 37: 261-282.

Phillips, William D. (1985): *Slavery From Roman Times to the Early Transatlantic Trade*. Mineapolis: University of Minnesota Press.

Picard, Olivier. «La “fiduciarite” des monnaies metalliques en Grece». *Bulletin de la Societe Franqaise de Numismatique* 1975; 34(10): 604-609.

Pietz, William. «The Problem of the Fetish I». *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 1985; 9: 5-17.

Pigou, Arthur Cecil (1949): *The Veil of Money*. Londres: Macmillan.

Polanyi, Karl (1949): *The Great Transformation*. Nueva York: Rinehart.
—(1957):a. «Aristotle Discovers the Economy». En K. Polanyi, C. Arensberg y H. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires*, pp. 6494. Glencoe: The Free Press.
—(1957):b. «The economy as an instituted process». En K. Polanyi, C. Arensberg y H. Pearson (eds.), *Trade and Market in the Early Empires*, pp. 243-269 Glencoe: The Free Press.
—(1968): «The Semantics of Money Uses». En *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi* (George Dalton, ed.) Nueva York: Anchor.

Poliakov, Leon (1977): *Jewish bankers and the Holy See from the thirteenth to the seventeenth century*. Londres: Routledge.

Pomeranz, Kenneth (1998): *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press.

Powell, Marvin A. (1978): «A Contribution to the History of Money in Mesopotamia prior to the Invention of Coinage». En *Festschrift Lubor Matous* (B. Hruska y G. Comoroczy, eds.) Budapest II, pp. 211-243.
—(1979): «Ancient Mesopotamian Weight Metrology: Methods, Problems and Perspectives». En *Studies in Honor of Tom B. Jones* (M. A. Powell y R. H. Sack, editores) pp. 71-109. Amsterdam: Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.
—(1999): «Wir mussen unsere nisch Nutzen: Monies, Motives and Methods in Babylonian economics». En *Trade and Finance in Ancient Mesopotamia, Proceedings of the First Mos Symposium* (Ledien (1997):), (J. G. Derksen, editor) pp. 5-24. Estambul: Nederlands Historich-Archeologisch Instiuut.

Prakash, Gyan (2003): *Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India*. Cambridge: Cambridge University Press.

Prakash, Satya; Singh, Rajendra (1968): *Coinage in Ancient India*. Nueva Delhi: Research Institute of Ancient Scientific Studies.

Price, Jacob M. (1980): *Capital and Credit in British Overseas Trade: the View from the Chesapeake, 1700-1776*. Cambridge: Harvard University Press.

—(1989): «What Did Merchants Do? Reflections on British Overseas Trade, 1660-1790». *The Journal of Economic History* 49(2): 267-284.
—(1991): «Credit in the Slave Trade and Plantation Economies». En Barbara L. Solow, editora, *Slavery and the Rise of the Atlantic System*, pp. 31317. Cambridge: Cambridge University Press.

Price, Martin Jessop (1983): «Thoughts on the beginnings of coinage». En *Studies in Numismatic Method Presented to Philip Grierson* (C.N.L. Brooke et al., editores) pp. 1-10. Cambridge: Cambridge University Press.

Proudhon, Pierre-Joseph. 1840. *Qu'est ce que la propriete? Recherche sur le principe du droit et du gouvernement. Premier memoire*. Paris: J.-F. Brocard. [Versiones en español, onlinewww.quijotelibros.com.ar/anarres/Que_es_la_propiedad.pdf y www.cgt.es/descargas/SalaLectura/proudhon-propiedad.pdf]

Puett, Michael J. (2002): *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge: Harvard University Press.

Quiggin, A. Hingston (1949): *A Survey of primitive money; the beginning of currency*. Londres: Methuen.

Quilter, Jeffrey, y Gary Urton (2002): *Narrative threads: accounting and recounting in Andean Khipu*. Austin: University of Texas.

Radford, R. A. (1945): «The Economic Organization of a POW Camp». *Económica* 12(48): 189-201.

Raglan, FitzRoy Richard Somerset, Baron. «Bride Price». *Man* 1931; 31: 75.
Rahman, Fashur. «Riba and Interest». *Islamic Studies* 1964; 3:1-43.

Rai, G. K. (1981): *Involuntary Labour in Ancient India*. Allahabad: Chaitanya Press.

Ray, Nicholas Dylan. «The Medieval Islamic System of Credit and Banking: Legal and Historical Considerations». *Arab Law Quarterly* 1997; 12(1): 43-90.

Reden, Sitta von. «Money, Law and Exchange: Coinage in the Greek Polis». *Journal of Hellenic Studies* 1997; 117: 154-176.
—(2003): *Exchange in Ancient Greece*. Londres: Duckworth.

Reeves, Eileen. «As Good as Gold: The Mobile Earth and Early Modern Economics». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 1999; 62: 126-166.

Reid, Anthony (1983): *Slavery, Bondage and Dependence in Southeast Asia*. Nueva York: St. Martin's Press.

Renger, Johannes (1983): «Patterns of Non-Institutional Trade and NonCommercial

Exchange in Ancient Mesopotamia at the Beginning of the Second Millennium B.C». En *Circulation of Goods in Non-palatial Contexts in the Ancient Near East* (A. Archi, editor) pp. 31-123. Roma: Edizoni dell'Ateneo.

—«On Economic Structures in Ancient Mesopotamia». *Orientalia* 1994; 18: 157-208.

Retours, Robert de «Les insignes en deux parties (fou) sous la dynastie des T'ang (618-907)». *T'oung Pao* 1952; 41(1/3): 1-148.

Rhys Davids, Caroline A. F. «Economic Conditions in Ancient India». *The Economic Journal* 1901; 11(43): 305-320.
—(1922): «Economic Conditions According to Early Buddhist Literature». En *The Cambridge History of India Volume I: Ancient India* (E. J. Rapson, editor) pp. 198-219. Cambridge: Cambridge University Press. Richard, R. D. «Early History of the Term Capital». *Quarterly Journal of Economics* 1926; 40(2): 329-338.

Richards, Audrey (1939): *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*. Londres: Oxford University Press.

Richter, Daniel K. «War and Culture: the Iroquois Experience». *William and Mary Quarterly, 3rd Series*, 1983; 40: 528-559.

Rickett, W. Allyn (1998): *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China* (2 vols.) Princeton: Princeton University Press.

Riepe, Dale Maurice (1961): *The Naturalistic Tradition in Indian Thought*. Seattle: University of Washington Press.

Risso, Patricia (1995): *Merchants and Faith: Muslim Commerce and Culture in the Indian Ocean*. Boulder: Westview Press.

Robertson, Pat (1992): *The Secret Kingdom*. Dallas y Londres: Word Publishing.

Robinson, Rachel Sargent (1973): *The size of the slave population at Athens during the fifth and fourth centuries before Christ*. Westport: Greenwood Press.

Robisheaux, Thomas (1989): *Rural society and the search for order in early modern Germany*. Cambridge: Cambridge University Press. Rockoff, Hugh. «The "Wizard of Oz" as a Monetary Allegory». *Journal of Political Economy* 1990; 98(4): 739-760.

Rodinson, Maxine (1978): *Islam and Capitalism*. Austin: University of Texas Press.

Roetz, Heiner (1993): *Confucian ethics of the axial age: a reconstruction u n de r the aspect of the breakthrough toward postconventional thinking*. Albany: SUNY.

Rohrlich, Ruby. «State Formation in Sumer and the Subjugation of Women». *Feminist Studies* 1980; 6(1): 76-102.

Roitman, Janet. «Unsanctioned Wealth; or, the Productivity of Debt in Northern Cameroon». *Public Culture* 2003; 15(2): 211-237.

Roover, Raymond de. «What is Dry Exchange? A Contribution to the Study of English Mercantilism». *Journal of Political Economy* 1944; 52: 250-266.

—«The Medici Bank». *Journal of Economic History* 1946; 6: 24-52, 153, 172.
—(1948): *Money, Banking, and Credit in Medieval Bruges*. Cambridge: Mediaeval Academy of America.
—(1963): *The Rise and Decline of the Medici Bank: 1397-1494*. Nueva York: W. W. Norton.

—«The Scholastics, Usury and Foreign Exchange». *Business History Review* 1967; 41(3): 257-271.

Rospabe, Philippe (1993): «Don Archaique et Monnaie Sauvage». In *MAUSS: Ce Que Donner Vuet Dire: Don et Interet*. Paris: Editions la decouverte, pp. 33-59.
—(1995): *La Dette de Vie: aux origines de la monnaie sauvage*. Paris: Editions la Decouverte/MAUSS.

Rotours, Robert de. «Les insignes en deux parties (fou) sous la dynastie des T'ang (618-907)». *T'oung Pao* 1952; 41: 1-148.

Ruel, Malcolm (1969): *Leopards and Leaders*. Londres: Tavistock.

Rule, John (1986): *The Labouring Classes in Early Industrial England, 1750-1850*. Londres: Longman.

Saggs, Henry William Frederick (1962): *The Greatness That Was Babylon*. Nueva York: Mentor Books.

Sahlins, Marshall (1972): *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.

—«The stranger-king or Dumezil among the Fijians». *Journal of Pacific History* 1981; 16: 107-132.

—«Cosmologies of Capitalism». *Proceedings of the British Academy* 1988; 74: 1-51.

—«The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology». *Current Anthropology* 1996; 37(3): 395-428.
—(2004): *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*. Chicago: University of Chicago Press.
—(2008): *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Saller, Richard P. (1984): «"Familia, Domus", and the Roman Conception of the Family». *Phoenix* 38(4): 336-355.
—(1987): «Slavery and the Roman family». En *Classical Slavery* (Moses Finley,

editor) pp. 82-110. Londres: Frank Cass.

Samuel, Geoffrey (2003): «Property, Obligations: Continental and Comparative Perspectives». En *New Perspectives on Property Law, Human Rights, and the Home* (Alastair Hudson, editor) pp. 295-318. Londres: Cavendish Publications.

Samuelson, Paul A. (1948): *Economics*. Nueva York: McGraw Hill.
—(1958): «An exact consumption-loan model of interest with or without the social contrivance of money». En *The Collected Scientific Papers of Paul A.Samuelson, volume* 1(J. Stiglitz, editor) pp. 219-233. Cambridge: MIT Press.

Sarthou-Lajous, Nathalie (1997): *L'ethique de la dette*. Paris: Presses Universitaires de France.

Sasso, Michael (1978): «What is the Ho-Tu?». *History of Religions* 17(314): 399-416.

Scammel, Jeffrey Vaughan (1981): *The world encompassed: the first European maritime empires c. 800-1650*. Londres: Taylor Frances. Schaps, David (2004): *The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
—(2006): «The Invention of Coinage in Lydia, in India, and in China». Helsinki: XIV Congreso Internacional de Historia Economica.

Scheidel, Walter (2006): «The Divergent Evolution of Coinage in Eastern and Western Eurasia». *Princeton/Stanford Working Papers in Classics* (Abril de (2006):)www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/scheidel/040603.pdf:
—(2007): «The Monetary Systems of the Han and Roman Empires» (disponible en http://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/scheidel/020803.pdf)
—(2009): *Rome and China: Comparative Perspectives on Ancient World Empires*. Oxford: Oxford University Press.

Schlemmer, Bernard (1983): *Le Menabe: histoire d'une colonization*. Paris: ORSTOM.

Schneider, Jane. «Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame, and Access to Resources in Mediterranean Societies». *Ethnology* 1971; 10: 1-24. Schoenberger, Erica. «The Origins of the Market Economy: State Power, Territorial Control, and Modes of War Fighting». *Comparative Studies in Society and History* 2008; 50(3): 663-691.

Schofield, Phillipp R., y N. J. Mayhew, editores (2002): *Credit and debt in medieval England, c. 1180-c. 1350*. Londres: Oxbow.

Schopen, Gregory. «Doing Business for the Lord: Lending on Interest and Written Loan Contracts in the Mulasarvastivada-vinaya». *Journal of the American Oriental Society* 1994; 114(4): 527-554.

—«Monastic Law Meets the Real World: A Monk's Continuing Right to Inherit Family Property in Classical India». *History of Religions* 1995; 35(2): 101-123.
—(1997): *Bones, stones, and Buddhist monks: collected papers on the archaeology, epigraphy, and texts of monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawaii Press.
—(2004): *Buddhist monks and business matters: still more papers on monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Schumpeter, Joseph (1934): *History of Economic Analysis*. Nueva York: Oxford University Press. [Version en español: Schumpeter, Joseph (1990): *Historia del Analisis Economico* (dos vols.). Mexico: Fondo de Cultura Economica.]

Schwartz, Benjamin I. «The Age of Transcendence». *Daedalus* 1975; 104: 17.
—(1986): *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press.

Scott, Tom, y Bob Scribner, editores (1991): *The German Peasants' War: A History in Documents*. Atlantic Highlands: Humanities Press.

Sea, Thomas F (2007): «The German Princes' Responses to the Peasants' Revolt of 1525». *Central European History* 40(2): 219-240.

Seaford, Richard (1994): *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*. Oxford: Oxford University Press.

—«Tragic Money». *Journal of Hellenic Studies* 1998; 110: 76-90.

—«Review: Reading Money: Leslie Kurke on the Politics of Meaning in Archaic Greece». *Arion, Third Series* 2002; 9(3): 145-165.
—(2004): *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.

See, Henri Eugene (1928): *Modern capitalism: its origin and evolution*. Nueva York: Adelphi.

Seebohm, Frederic. 1877. *The Era of the Protestant Revolution*. Londres: Longmans, Green.

Seidel, Anna (1983): «Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in Apocrypha». En *Tantric and Taoist Studies in Honor of Rolf A. Stein* (Michel Strickmann, editor) II, pp. 291-371. Bruselas: Institute Belge des Hautes Etudes Chinoises.

Servet, Jean-Michel. «Primitive Order and Archaic Trade. Part I». *Economy and Society* 1981; 10(4): 423-450.
—(1982): «Primitive Order and Archaic Trade. Part II». *Economy and Society*

11(1): 22-59.

—«La fable du troc», *numero special de la revue XVIIIe siecle, Economie et politique* (bajo la direction de Gerard Klotz, Catherine Larrere y Pierre Retat), 1994; (26): 103-115.
—(1998): «Demonetarisation et remonetarisation en Afrique-Occidentale et Equatoriale (XIXe-XXe siecles)». En *La Monnaie souveraine* (Aglietta y Orlean, editores), pp. 289-324. Paris: Odile Jacob.

—«Le troc primitif, un mythe fondateur d'une aproche economiste de la monnaie». *Revue numismatique* (2001): 15-32.

Sharma, J. P. (1968): *Republics in Ancient India: c 1500-c. 500 BC.* Leiden: E. J. Brill.

Sharma, Ram Sharan (1958): Sudras in Ancient India. Delhi: Mohtilal Banarsidas.

—«Usury in Medieval India (A.D. 400-1200)». *Comparative Studies in Society and History* 1965; 8(1): 56-77.
—(1987): *Urban Decay in India c.300 — c.1000*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
—(2001): *Early medieval Indian society: a study in feudalisation*. Hyderabad: Orient Longman.

Shell, Marc (1978): *The Economy of Literature*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
—(1992): *Money, Language, and Thought*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Sheridan, R. B. (1958): «The Commercial and Financial Organization of the British Slave Trade, 1750-1807». *The Economic History Review, New Series* 11(2): 249-263.

Silver, Morris (1985): *Economic structures of the ancient Near East*. Londres: Taylor Francis.

Singer, Sholom A. (1964): «The Expulsion of the Jews from England in 1290». *The Jewish Quarterly Review, New Series*, 55(2): 117-136.

Skinner, Quentin (1998): *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, Adam (1761): «*Theory of moral sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press (edición de (2002)». [Version en español: Smith, Adam (2001): *La riqueza de las naciones*. Alianza Editorial. Madrid.]
—(1762): *Lectures on Jurisprudence*. Glasgow: *Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith Vol. 5*. Indianapolis: Liberty Fund ((1982): edition).
—(1776): *An Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Oxford:

Clarendon Press (edición de (1976):). [Version en español: Smith, Adam (2004): *Teoria de los sentimientos morales*. Alianza Editorial. Madrid.]

Smith, Edwin; Dale, Andrew Murray (1968): *The Ila Speaking Peoples Of Northern Rhodesia*. Dos Volumenes. Londres: Kessinger.

Smith, Timothy. «Wampum as Primitive Valuables». *Research in Economic Anthropology* 1983; 5: 225-246.

Snell, F. J. (1919): *The Customs of Old England*. Londres: Methuen.

Solow, Barbara. «Capitalism and Slavery in the Exceedingly Long Run». *Journal of Interdisciplinary History* 1987; 17(4): 711-737.

Sonenscher, Michael (2007): *Before the Deluge: Public Debt, Inequality, and the Intellectual Origins of the French Revolution*. Princeton: Princeton University Press.

Spufford, Peter (1988): *Money and Its Use in Medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. [Version en español: Spufford, Peter (1991): *Dinero y moneda en la Europa medieval* Ed. Critica, Coleccion Historia Medieval. Barcelona]

Spyer, Patricia. «The Eroticism of Debt: Pearl Divers, Traders, and Sea Wives in the Aru Islands of Eastern Indonesia». *American Ethnologist* 1997; 24(3): 515-538.

Ste. Croix, Geoffrey Ernest Maurice De (1981): *The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the Archaic Age to the Arab Conquests*. Ithaca: Cornell University Press.

Stannard, David E. (1993): *American holocaust: the conquest of the New World*. Nueva York: Oxford University Press.

Starr, Chester G. (1977): *The Economic and Social Growth of Early Greece. 800-500 BC.* Nueva York: Oxford University Press.

Stein, Siegfried. «Laws of Interest in the Old Testament». *Journal of Theological Studies* 1953; 4: 161-170.

—«The Development of the Jewish Law of Interest from the Biblical Period to the Expulsion of the Jews from England». *Historia Judaica* 1955; 17: 3-40.

Stein, Stanley J.; Stein, Barbara H. (2000): *Silver, trade, and war: Spain and America in the making of early modern Europe*. Baltimore: Johns Hopkins.

Steinkeller, Piotr. «The Renting of Fields in early Mesopotamia and the Development of the Concept of "Interest" in Sumerian». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1980; 24: 113-145.

—(2003): «Money-Lending Practices in Ur III Babylonia: the question of economic

motivation». En *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East* (Hudson, Michael, y Marc Van de Mieroop, editores) pp. 109137. Bethesda: CDL.

Stiglitz, Joseph; Driffill, John (2000): *Economics*. Nueva York: W. W. Norton. Stol, Marten (1995): «Women in Mesopotamia». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 38(2): 123-144.

Stone, Lawrence (1968): *The Family, Sex and Marriage in England 15001800*. Londres: Unwin.
—(1990): *Road to Divorce: England 1530-1987*. Oxford: Oxford University Press.

Stone, Willard E. (2005): «The Tally: An Ancient Accounting Instrument». *Abacus* 11(1): 49-57.

Stout, William. 1742 [1967]. *The Autobiography of William Stout of Lancaster 1665-1752* (John Duncan Marshall, editor). Manchester: Manchester University Press.

Strickmann, Michel (2002): *Chinese magical medicine*. Stanford: Stanford University Press.

Subrahmanyam, Sanjay (1996): «Of Imarat and Tijarat: Asian Merchants and State Power in the Western Indian Ocean, 1400 to 1750». *Comparative Studies in Society and History* Vol. 37 n.° 4, pp. 750-780.

Sun, Guang-Zhen (2008): «Fragment: Nasir ad-Din Tusi on social cooperation and the division of labor: Fragment from The Nasirean Ethics». *Journal of Institutional Economics* 4(3): 403-413.

Sutton, David (2004): «Anthropology's value(s)». *Anthropological Theory* 4(3): 373-379.

Swann, Nancy Lee (1950): *Food and Money in Ancient China: The earliest economic history of China to A. D. 25. Han Shu 24 with related texts. Han Shu 91 and Shih-chi 129*. Princeton: Princeton University Press.

Tag El-Din, Saif I. «Capital and Money Markets of Muslims: The Emerging Experience in Theory and Practice». *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 2007; 1-2: 54-71.

Tambiah, Stanley J. (1973): «Dowry and Bridewealth and the Property Rights of Women in South Asia». En *Bridewealth and Dowry* (Jack Goody y S. J. Tambiah, editores) pp. 59-169. Cambridge: Cambridge University Press.

—«Bridewealth and Dowry Revisited: The Position of Women in Sub-Saharan Africa and North India». *Current Anthropology* 1989; 30(4): 413-434.

Tambo, David C. «The Sokoto Caliphate Slave Trade in the Nineteenth Century».

International Journal of African Historical Studies 1976; 9(2): 187-217.

Taussig, Michael. «Culture of Terror — Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture». *Comparative Studies in Society and History* 1984; 26(3): 467-497.
—(1987): *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*. Chicago: University of Chicago Press.

Taylor, Quentin P. «Money and Politics in the Land of Oz». *The Independent Review* 2005; 9(3): 413-426.

Tebbutt, Melanie (1983): *Making Ends Meet: Pawnbroking and Working-Class Credit*. Nueva York: St. Martin's Press.

Teiser, Stephen F. (1988): *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press.

Testart, Alain. «Le mise en gage de personnes: sociologie comparative d'une institution». *Archives Europeenes de Sociologie* 1997; 38: 38-67.

—«Pourquoi la condition de l'esclave s'ameliore-t-elle en regime despotique?» *Revue franqaise de sociologie* 1998; 39(1): 3-38.

—«L'Esclavage pour dettes en Asie Orientale». *Moussons* 2000; 2: 3-29.
—(2001): *Esclave, la dette et le pouvoir: etudes de sociologie comparative*. Paris: Errance.

—«The extent and significance of debt slavery». *Revue Franqaise de Sociologie* 2002; 43: 173-204.

Testart, Alain; Lecrivain, Valerie; Karadimas, Dimitri; Govoroff, Nicolas. «Prix de la fiancee et esclavage pour dettes: Un exemple de loi sociologique». *Etudes rurales* 2001; (159/160): 9-33.

Thapar, Romila (1995): «The First Millennium BC in Northern India». En *Recent perspectives of early Indian history* (R. Thapar, editor) pp. 87150. Nueva Delhi: Book Review Trust.
—(2002): «The Role of the Army in the Exercise of Power in Ancient India». En *Army and power in the ancient world*. Volumen 37 del *Heidelberger althistorische Beitrage und epigraphische Studien* (Angelos Chaniotis, Pierre Ducre, editores) pp. 25-39. Heidelberg: Franz Steiner Verlag.

Thesleff, Holgar (1989): «Platonic Chronology». *Phronesis* 34(1): 1-26.

Theret, Bruno (1992): *Regimes economiques de l'ordre politique: esquisse d'une theorie regulationniste des limites de l'Etat*. Paris: Presses Universitaires de France.
—(1995): *L'Etat, la finance et le social. Souverainete nationale et construction*

europeenne (direction de publication). Paris: Editions la Decouverte.

—«The Socio-Cultural Dimensions of the Currency: Implications for the Transition to the Euro». *Journal of Consumer Policy* 1999; 22: 51-79.
—(2007): *La monnaie devoilee par ses crises* (direction de publication). Paris: Editions de l'EHESS, 2 vols.: volumen 1, «Monnaies metalliques»; volumen 2, «Monnaies autoreferentielles. Les autres monnaies en Allemagne et en Russie au XXeme siecle».

—«Les trios etats de la monnaie: approche interdisciplinaire du fait monetaire». *Revue Economique* 2008; 59(4): 813-842.

Thierry, Francois (1992):*Monnaies de Chine*. Paris: Bibliotheque nationale.
—(2001): «Sur les specifies fondamentales de la monnaie chinoise». En *Aux origins de la monnaie* (Alain Testart, editor) pp. 109-144. Paris: Editions Errance.

Thomas, Keith (1972): *Religion and the Decline of Magic: Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*. Nueva York: Scribners.

Thompson, Edward Palmer. «The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century». *Past Present* 1971; 50: 76-136.

Thurnwald, Richard C. «Banaro Society: Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea». *Memoirs of the American Anthropological Association* 1916; 8: 251-391.

Tierney, Brian (1997): *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625* (Emory University Studies in Law and Religion, number 5). Atlanta: Scholars Press.

Todorov, Tzvetan (1984): *The conquest of America: the question of the other*. Chicago: University of Chicago Press. [Version en español: Todorov, Tzvetan. (2003): *La conquista de America, la cuestión del otro*. Ed. Siglo XXI. México.]

Tong, James W. (1989): *Disorder Under Heaven: Collective Violence in the Ming Dynasty*. Stanford: Stanford University Press.

Tortella, Gabriel; Comm, Francisco (2002): «Fiscal and Monetary Institutions in Spain, 1600-1900». En *Transferring wealth and power from the old to the new world: monetary and fiscal institutions in the 17th through the 19th century* (Michael D. Bordo y Robert Cortes Conde, editores), pp. 140-186. Cambridge: Cambridge University Press.

Trawick, Margaret (1992): *Notes on Love in a Tamil Family*. Berkeley: University of California Press.

Trevett, Jeremy (1992): *Apollodoros the Son of Pasion*. Oxford: Clarendon Press.

—(2001): «Coinage and Democracy at Athens». En A. Meadows y K. Shipton, eds., *Money and Its Uses in the Ancient Greek World* (Oxford: Oxford University Press), pp. 23-34.

Trombert, Eric (1995): *Le credit a Dunhuang: Vie materielle et societe en Chine medievale*. Paris: Ihec/Inst.Hautes Etudes.

Tseayo, Justin Iyorbee (1975): *Conflict and Incorporation in Nigeria: the Integration of the Tiv*. Zaria Nigeria: Gaskiya.

Tuck, Richard (1979): *Natural rights theories: their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tull, Herman Wayne (1989): *The Vedic Origins of Karma: cosmos as man in ancient Indian myth and ritual*. Albany: SUNY.

Tully, James (1993): *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tuma, Elias (1965): «Early Arab Economic Policies, 1st /7th-4th/10th Centuries». *Islamic Studies* 4(1): 1-23.

Uchendo, Victor (1967): «Some Principles of Haggling in Peasant Markets». *Economic Development and Cultural Change* 16(1): 37-50.

Udovitch, Abraham L. (1970): *Partnership and Profit in Medieval Islam*. Princeton: Princeton University Press.

—«Reflections on the Institutions of Credit and Banking in the Medieval Islamic Near East». *Studia Islamica* 1975; 41: 5-21.

Uebach, Helga. «From Red Tally to Yellow Paper: the official introduction of paper in Tibetan administration in 744/745». *Revue d'Etudes Tibetaines* 2008; 14: 57-69.

Usher, Abbot Payson. «The Origin of the Bill of Exchange». *Journal of Political Economy* 1914; 22: 566-576.

—«The Origins of Banking: The Primitive Bank of Deposit, 1200-1600». *Economic History Review* 1934; 4(4): 399-428.
—(1943): *The Early History of Deposit Banking in Mediterranean Europe*. Cambridge: Harvard University Press.

Valenze, Deborah M. (2006): *The social life of money in the English past*. Cambridge: Cambridge University Press.

Valeri, Valerio. «Buying Women but not Selling Them: Gift and Commodity Exchange in Huaulu Alliance». *Man* 1994; (n.s.) 29: 1-26.
—(2001): «Feasts». En *Fragments from Forests and Libraries*, pp. 1-27. Durham: Carolina Academic Press.

Van Der Toorn, Karel. «Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel». *Journal of Biblical Literature* 1989; 108(2): 193-205.

Vance, Eugene. «Signs of the City: Medieval Poetry as Detour». *New Literary History* 1973; 4(3): 557-574.

—«Chretien's Yvain and the Ideologies of Change and Exchange». *Yale French Studies* 1986; 70: 42-62.

Vaneigem, Raoul (1967): *Traite de savoir-vivre a l'usage des jeunes generations*. Paris, Gallimard.

Veenhof, Karl. «"Modern" Features in Old Assyrian Trade». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1997; 40: 336-366.

Verellen, Franciscus (2006): «The Dynamic Design: Ritual and Contemplative Graphics in Daoist Scriptures». En *Daoism in History: Essays in Honor of Liu Rs'un-yan* (Quanlen Liu, Benjamin Penny, editores) pp. 159-182. Londres: Routledge.

Verlinden, Charles (1970): *The Beginnings of Modern Colonization: Eleven Essays with an Introduction*. Ithaca: Cornell University Press.

VerSteeg, Russ (2000): *Early Mesopotamian Law*. Durham: Carolina Academic Press.
—(2002): *Law in Ancient Egypt*. Durham: Carolina Academic Press.

Veyne, Paul-Marie. «Mythe et realite de l'autarcie a Rome». *Revue des etudes anciennes* 1979; 81: 261-280.

Vice, Roy L. «Leadership and Structure of the Tauber Band during the Peasants' War in Franconia». *Central European History* 1988; 24(2): 175-195.

Vickers, Adrian (1996): *Bali: a paradise created*. Singapur: Periplus Editions. Vickers, Michael J. «Early Greek Coinage, a Reassessment». *Numismatic Chronicle* 1985; 145: 1-44.

Vijaisri, Priyadarshini (2004): *Recasting the Devadadi: Patterns of Sacred Prostitution in Colonial South India*. Nueva Delhi: Kanishka.

Villey, Michel. «L'Idee du droit subjectif et les systems juridiques romains». *Revue historique de droit* 1946; serie 4: 201-227.

Vondeling, Jan (1961): *Eranos* (con un sumario en ingles). Amsterdam: Gron. Wade, Geoffrey. «The Zheng He Voyages: A Reassessment». *Asia Research Institute Working Paper Series* 2004; 31, Oct.

Wake, Christopher. «The Great Ocean going Ships of Southern China in the Age of Chinese Maritime Voyaging to India, Twelfth to Fifteenth Centuries». *International*

Journal of Maritime History 1997; 9(2): 5181.

Walker, Garthene. «Expanding the Boundaries of Female Honour in Early Modern England». *Transactions of the Royal Historical Society*, Serie sexta, 1996; 8: 235-245.

Walker, James Broom. «Notes on the Politics, Religion, and Commerce of Old Calabar». *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1875; 6: 119-124.

Wallace, Robert B. «The Origin of Electrum Coinage». *American Journal of Archaeology* 1987; 91: 385-397.

Wallace-Hadrill, Andrew, editor (1989): *Patronage in Ancient Society* (LeicesterNottingham Studies in Ancient Society, Volume 1). Londres: Routledge.

Wallerstein, Immanuel (1974): *The Modern World System, volume I*. Nueva York: Academic Press.
—(1989): «The French Revolution as a World-Historical Event». *Social Research* 56(1): 33-52.
—(1991): «Braudel on Capitalism, or Everything Upside Down». *Journal of Modern History* 63(2): 354-361.
—(2001): *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*. Mineapolis: University of Minnesota Press.

Walsh, Michael J. (2007): «The Economics of Salvation: Toward a Theory of Exchange in Chinese Buddhism». *Journal of the American Academy of Religion* 75(2): 353-382.

Warburton, David (2000): «Before the IMF: The Economic Implications of Unintentional Structural Adjustment in Ancient Egypt». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 43(2): 65-131.
—(2001): «State and economy in ancient Egypt». En *World System History: the social science of long-term change* (Robert Denemark, Jonathan Friedman, Barry Gills y George Modelski, editores) pp. 169-184. Nueva York: Routledge.

Wartburg, Marie Louise von (1995): «Production de sucre de canne a Chypre». En *Coloniser au Moyen Age* (Michel Balard y Alain Ducellier, editores), Paris: A. Colon, pp. 126-131.

Waswo, Richard (1996): «Shakespeare and the Formation of the Modern Economy». *Surfaces* Vol. 6. 217(v.1.0A), http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol6/waswo.html.
—(2004): «Crises of Credit: Monetary and Erotic Economies in the Jacobean Theater». En *Plotting early modern London: new essays on Jacobean City comedy* (Dieter Mehl, Angela Stock, Anne-Julia Zwierlein, editores) pp. 55-74. Londres:

Ashgate Publishing.

Watson, Alan (1987): *Roman Slave Law*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Watson, James L. (1980): «Transactions in People: The Chinese Market in Slaves, Servants, and Heirs». En *Asian and African Systems of Slavery* (James L. Watson, editor) pp. 223-250. Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, Max (1924): *Gesammelte Aufsatze zur Soziale und Wirtschaftegeschichte*. Tubinga. [Version en inglés: *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations* (R. I. Frank, trad.) Londres: Verso.

—(1961): *General Economic History*. Nueva York: Collier Books. [Version en español: Weber, Max (2001): *Historia Economica General*. Mexico: Fondo de Cultura Economica.]

—(1978): *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (Ephrain Fischoff, trad.) Berkeley: University of California Press. Wennerlind, Carl. «Credit-money as the Philosopher's Stone: Alchemy and the Coinage Problem in Seventeenth-century England». *History of Political Economy* 2003; 35: 234-261.

Westbrook, Raymond. «Jubilee Laws». *Israel Law Review* 1971; 6: 209-226.

—«The enforcement of morals in Mesopotamian law». *Journal of the American Oriental Society* 1984; 104: 753-756.

—(1988): *Old Babylonian Marriage Law*. Archiv fur Orientforschung, Beiheft 23. Horn: F. Burger.

—«Adultery in Ancient Near Eastern Law». *Revue biblique* 1990; 97: 542-580.

—(1991): *Property and the Family in Biblical Law*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

—«Slave and Master in Ancient Near Eastern Law». *Chicago-Kent Law Review* 1995 :70 1631-1676.

—«Vitae Necisque Potestas». *Historia: Zeitschrift fur Alte Geschichte* 1999; 48(2): 203-223.

Westenholz, Joan Goodnick. «Tamar, Qedesa, Qadistu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia». *Harvard Theological Review* 1989; 82: 245-265. Westermann, William L. (1955): *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. Filadelfia: American Philosophical Society.

Whelan, T. S. (1979): *The Pawnshop in China*. Ann Arbor: Centre for Chinese Studies, University of Michigan.

Whitaker, C. W A. (2002): *Aristotle's De interpretatione: contradiction and dialectic*. Oxford: Oxford University Press.

White, Jenny Barbara (2004): *Money makes us relatives: women's labor in urban*

Turkey. Londres: Routledge.

Whiting, John Roger Scott (1971): *Trade Tokens: A Social and Economic History*. Londres: Newton Abbot.

Wiedemann, Thomas (1981): *Greek and Roman Slavery*. Nueva York: Routledge.

Wiener, Margaret J. (1995): *Visible and invisible realms: power, magic, and colonial conquest in Bali*. Chicago: University of Chicago Press. Wilbur, C. Martin (1943): *Slavery in China during the Former Han Dynasty*. Anthropological Series, volume 34. Chicago: Chicago Field Museum of Natural History.

Wilcke, Claus (1985): «Familiengrundung im alten Babylonien». En *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung* (E.W Muller, ed.) pp. 213-317. Friburgo y Munich: Alber.

Williams, Brett (2004): *Debt for Sale: A Social History of the Credit Trap*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Williams, Carl O. (1937): *Thraldom in Ancient Iceland: A Chapter in the History of Class Rule*. Chicago: University of Chicago Press.

Williams, Eric (1944): *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Williamson, George Charles. 1889. *Trade tokens issued in the seventeenth century in England, Wales, and Ireland, by corporations, merchants, tradesmen, etc. Illustrated by numerous plates and woodcuts, and containing notes of family, heraldic, and topographical interest respecting the various issuers of the tokens*. Londres: E. Stock.

Wilson, Monica Hunter (1951): «Witch Beliefs and Social Structure». *The American Journal of Sociology* 56(4): 307-331.

Wink, Andre (2002): *Al- Hind: Early medieval India and the expansion of Islam, 7th-11th centuries*. Leiden: E. J. Brill.

Wirszubski, Chaim (1950): *Libertas as a Political Ideal at Rome During the Late Republic and Early Principate*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolf, Robert L. «The Mortgage and Redemption of an Emperor's Son: Castile and the Latin Empire of Constantinople». *Speculum* 1954; 29: 45-85. Wong, Roy Bin (1997): *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*. Ithaca: Cornell University Press.

—«Between Nation and World: Braudelian Regions in Asia». *Review* 2002; 26(1): 1-45.

Wood, Diana (2002): *Medieval Economic Thought*. Cambridge: Cambridge

University Press.

Wordie, J. R. «The Chronology of English Enclosure, 1500-1914». *Economic History Review, 2nd series*, 1983; 26: 483-505.

Wray, L. Randall (1990): *Money and Credit in Capitalist Economies*. Aldershot: Edward Elgar.
—(1998): *Understanding Modern Money: the key to full employment and price stability*. Cheltenham: Edward Elgar.

—«An Irreverent Overview of the History of Money from the Beginning of the Beginning to the Present». *Journal of Post Keynesian Economics* 1999; 21(4): 679-687.
—(2000): *Credit and State Theories of Money*. Cheltenham: Edward Elgar. Wright, David P. (2009): *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*. Oxford: Oxford University Press.

Wrightson, Keith (1980): «Two concepts of order: justices, constables and jurymen in seventeenth century England». En *An Ungovernable People: The English and their Law in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (John Brewer y John Styles, editores), pp. 21-46. Londres: Hutchinson.

Wrightson, Keith, y David Levine (1979): *Poverty and Piety in an English Village*. Cambridge: Cambridge University Press.

Xu, Zhuoyun, y Jack L. Dull (1980): *Han agriculture: the formation of early Chinese agrarian economy, 206 B.C.— A.D. 220*. Seattle: University of Washington Press.

Yang, Bin. «Horses, Silver, and Cowries: Yunnan in Global Perspective» *Journal of World History* 2002; 15(3): 281-322.

Yang, Liensheng (1971): *Money and Credit in China: A Short History*. HarvardYenching Institute Monographs, 12. Cambridge: Harvard University Press.

Yates, Robin D. S. «Slavery in Early China: A Socio-Cultural Approach». *Journal of East Asian Archaeology* 2002; 3(1/2): 283-331.

Yoffee, Norman. «The Economics of Ritual at Late Babylonian Kish». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 1998; 41(3): 312-343.

Yu, Yingshih (1967): *Trade and Expansion in Han China. A Study in the Structure in Sino-Barbarian Economic Relations*. Berkeley: University of California Press.

Yung-Ti, Li. «On the Function of Cowries in Shang and Western Zhou China». *Journal of East Asian Archaeology* 2006; 5: 1-26.

Zell, Michael. «Credit in the Pre-Industrial English Woollen Industry». *The*

Economic History Review, New Series, 1996; 49(4): 667-691.

Zmora, Hillay. «The Princely State and the Noble Family: Conflict and Cooperation in the Margraviates Ansbach-Kulmbach in the Early Sixteenth Century». *The Historical Journal* 2006; 49: 1-21.

Zurcher, Erik (1958): *The Buddhist conquest of China: the spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*. Volumen 11 de *Sinica Leidensia*. Leiden: E. J. Brill.

Bibliografia adicional en castellano

Addison, Joseph (2006): *The Spectator*, num. 3. En http://www.elmismodiario.blogspot.com.es/2006/03/n-3.html

Aristoteles (2001*):Ética a Nicamaco*. Alianza Editorial. Madrid. También: (2004): *Etica nicomdquea: político*. Ed. Porrua, México. Basilio «el Grande», san. *El tesoro espiritual*. www.fatheralexander.org/booklets/spanish/tesoro_san_basilio.htm.

Baum, L. Frank (2002): *El mago de Oz. Edicion anotada. Conmemoracion del centenario*. El Aleph editores. Barcelona.

Bierce, Ambrose (2005): *El diccionario del diablo*. Galaxia Gutenberg/Circulo de Lectores, Barcelona.

Bodin, Jean (1986): *Los seis libros de la Republica*. Ed. Tecnos. Madrid.

Chaucer, Geoffrey (1973): *Cuentos de Canterbury*. Ed. Iberia. Barcelona.

Confucio *Analectas*. Traducción completa al castellanohttp://www.confucionismo.com/analectas/.

Constitución de los Estados Unidos de América. http://www.archives.gov/espanol/constitucion.html.

Filon de Alejandria (2009): *Obras completas*. Ed. Trotta, col. Estructuras y procesos. 2009-2012, (ocho volumenes). Madrid.

Goethe, Johann Wolfgang von (2009): *Fausto*. Espasa-Calpe. Madrid.

Hardy, Thomas (1980): *El alcalde de Casterbridge*. Edhasa. Barcelona. Tambien:

1999-2010: *Vida y muerte del alcalde de Casterbridge: historia de un hombre de caracter*. Alba Editorial, S.L. Barcelona.

Homero (1991/2004): *La Lliada*. Madrid: Editorial Gredos.

Ingham, Geoffrey (2010): *Capitalismo*. Alianza Editorial. Madrid.

Lutero, Martin (2009): *Sobre el comercio y la usura*. José J. de Olaneta, editor. Palma de Mallorca.

Marx, Karl. *Crítica del programa de Gotha*. http://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/gotha.htm.

Nietzsche, Friedrich W. (1996): *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial. Madrid.

Platon (2003) *Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes. Volumen IV: República*. Editorial Gredos. Madrid.

Plutarco (1992-2004): *Obras morales y de costumbres (Moralia). Obra completa*. Editorial Gredos. Madrid.

Rabelais, Francois (2011): *Gargantua y Pantagruel (los cinco libros*). Editorial Acantilado. Barcelona.

Suetonio Tranquilo, Cayo (1992): *Vida de los doce cesares. Obra completa*. Editorial Gredos. Madrid. También: (1990): *Los doce cesares*. Editorial Iberia. Barcelona.

Thomson, Norman (1913): *El libro rojo del Putumayo, precedido de una introducción sobre el verdadero escandalo de las atrocidades del Putumayo, ilustrado con tres mapas* http://archive.org/details/ellibrorojodelpu00thom. (opciones HTML, PDF, PDF b/n, EPUB, Kindle, Daisy, Fullo Text, DjVu).

Tucídides. *Diálogo de los Melios*. http://www.bib.cervantesvirtual.com/portal/Antigua/grecia_txt3.shtml.

Zi, Lao (2006): *Tao Te Ching: Los libros del Tao*. Ed. Trotta. Madrid. También: (2009): Tao TeKing. Ed. Sirio. Barcelona. Y también: (1978): *El libro del Tao*. Alfaguara. Madrid.



DAVID GRAEBER. Antropólogo y activista anarquista estadounidense. Obtuvo su doctorado por la Universidad de Chicago en 1996 y desde el 15 de junio de 2007 es profesor en el departamento de antropología en el Goldsmiths College, Universidad de Londres. Anteriormente había sido profesor de antropología en la Universidad de Yale, aunque Yale se negó a renovarle el contrato, lo que causó una considerable polémica por las supuestas razones ideológicas detrás de esta decisión. Graeber es conocido por su activismo político y social, incluyendo su papel en las protestas contra el Foro Económico Mundial (*World Economic Forum*) en la ciudad de Nueva York (2002) o con el movimiento *Occupy Wall Street* del año 2011. Es miembro de la organización sindical Trabajadores Industriales del Mundo (*Industrial Workers of the World*).

Notas

Capítulo 1

[1] Con el predecible resultado de que, en realidad, no se construyeron para facilitar los movimientos del pueblo malgache en su propio país, sino para transportar productos de las plantaciones a los puertos, a fin de obtener divisas del extranjero con las que pagar los edificios y carreteras.<<

[2] Estados Unidos, por ejemplo, sólo reconoció la República de Haití en 1860. Francia insistió obstinadamente en su demanda y finalmente se obligó a la República de Haití a pagar el equivalente a 21.000 millones de dólares entre 1925 y 1946. Durante la mayor parte de ese tiempo estuvo ocupada por el ejército de EEUU.<<

[3] Hallam, 1866, v: 269-270. Como al gobierno no le parecía apropiado pagar el mantenimiento de los prisioneros, se esperaba que éstos corriesen con todos los gastos de su estancia en prisión. Si no podían, sencillamente morían de hambre.<<

[4] Si consideramos la responsabilidad de pagar impuestos como una deuda, se trata de la abrumadora mayoría. En cualquier caso, ambos conceptos van íntimamente ligados, dado que la necesidad de juntar el dinero para pagar los impuestos ha sido la causa más frecuente de endeudamiento.<<

[5] Finley, 1960:63, 1963:24, 1974:80, 1981:106, 1983:108. Y éstos son tan sólo los que he conseguido encontrar. Lo que dice de Roma y Grecia se puede aplicar también a Japón, la India o China.<<

[6] Galey, 1983.<<

[7] Jacques de Vitry, en LeGoff, 1990:64.<<

[8] Kyokai, *Record of Miraculous Events in Japan* (c. 822 d.C.), cuento 26, citado en LaFleur, 1986:36. También en Nakamura, 1996: 256-259.<<

[9] Ibíd.: 36. <<

[10] Ibíd.: 37.<<

[11] Simon Johnson, el economista jefe del FMI por aquella época, lo escribió de manera concisa en un artículo reciente en *The Atlantic*: «Tanto los autores de regulaciones como los legisladores y académicos dieron por hecho que los directores de esos bancos sabían lo que estaban haciendo. En retrospectiva, no era así. La división de Productos Financieros de AIG, por ejemplo, consiguió unos beneficios previos a impuestos de 2.500 millones de dólares en 2005, en gran parte vendiendo, por debajo de su precio, seguros que cubrían títulos complejos y difíciles de comprender. Esta estrategia, a menudo definida como "recoger peniques delante de una apisonadora", suele ser rentable en años de bonanza, y catastrófica en los malos. Con fecha del último otoño, AIG tenía pendientes de pago seguros por valor de más de 400.000 millones de dólares en títulos. Hasta la fecha, en un esfuerzo por rescatar a la compañía, el gobierno de EEUU ha gastado 180.000 millones en inversiones y préstamos para cubrir pérdidas que el sofisticado modelo de riesgos de AIG había asegurado que eran imposibles» (Johnson, 2010). Evidentemente, Johnson pasa por alto la posibilidad de que AIG supiera perfectamente lo que iba a ocurrir y sencillamente no le importara, pues sabía que la apisonadora iba a arrollar a otros en lugar de a ellos.<<

[12] En contraste, Inglaterra tenía una ley nacional de bancarrota ya en 1571. Un intento de aprobar una ley federal estadounidense de bancarrota en 1800 fracasó; entre 1867 y 1878 hubo una, en un breve intento de aliviar la deuda de los endeudados veteranos de la guerra civil, pero finalmente fue abolida por motivos morales (véase Mann, 2002, para una buena narración histórica reciente). En EEUU cualquier reforma de la bancarrota es más probable que endurezca los términos que lo contrario, como con las reformas de 2005, que el Congreso aprobó, presionado por la industria, justo antes del gran crac financiero.<<

[13] El fondo de alivio de hipotecas establecido tras el rescate, por ejemplo, tan sólo ha ayudado a un pequeño porcentaje de solicitantes, y no ha habido ningún movimiento hacia el ablandamiento de las leyes de bancarrota, que, en realidad, se endurecieron, a instancias de la industria financiera, en 2005, dos años antes del estallido de la crisis.<<

[14] «In Jail for Being in Debt», Chris Serres & Glenin Howatt, *Minneapolis-St. Paul Star Tribune*, 9 de junio de 2010, www.startribunecom/local/95692619.html..<<

[15] «IMF warns second bailout would “threaten democracy”» («El FMI advierte de que un segundo rescate “pondrá en peligro la democracia”»), Angela Jameson y Elizabeth Judge, http://www.timesonline.co.uk/tol/business/economics/article6928147.ece%23cid=O con fecha de acceso de 25 de noviembre de 2009.<<

Capítulo 2

[1] Case, Fair, Gartner y Heather, 1996:564. El énfasis está en el original.<<

[2] *Op. cit.*<<

[3] Begg, Fischer y Dornbuch, 2005:384; Maunder, Myers, Wall y Miller, 1991:310; Parkin y King, 1995:65.<<

[4] Stiglitz y Driffll, 2000:521. Una vez más el énfasis está en el original.<<

[5] Aristóteles, *Política*, I.9.1257.<<

[6] Tampoco queda muy claro que hablemos aquí de trueque. Aristóteles emplea el término *métadosis*, que en su época solía significar «compartir» o «repartir». Desde la obra de Smith se ha traducido el término como «trueque», pero como Karl Polanyi (1957a: 93) viene insistiendo desde hace mucho tiempo, esto es totalmente erróneo, a menos que Aristóteles estuviera introduciendo un significado completamente nuevo para la palabra. Estudiosos de los orígenes del dinero, desde Laum (1924) hasta Seaford (2004), han subrayado que la costumbre de repartir bienes (por ejemplo, botines de guerra o carne de sacrificios) probablemente jugó un papel clave en el desarrollo de la moneda griega. Para una crítica de la tradición aristotélica, que asume que Aristóteles se refería al trueque, véase Fahazmanesh, 2006.<<

[7] Con respecto a toda esta literatura, véase Jean-Michel Servet (1994, 2001). El autor también señala cómo, a partir del siglo XVIII, los informes de este tipo se desvanecen, sólo para ser sustituidos por un sinfín de avistamientos de «primitivo trueque» en informes acerca de Oceanía, África y América.<<

[8] *La riqueza de las naciones*, 1.2.1-2. Como veremos más adelante, la frase parece haber sido sacada de fuentes muy anteriores.<<

[9] «Si investigáramos el principio de la mente humana en que se basa esta disposición al intercambio, veríamos claramente que es la inclinación innata que todos tenemos a persuadir. El ofrecimiento de un chelín, que nos parece que tiene un significado tan sencillo y claro, es, en realidad, una argumentación para persuadir a alguien de que haga tal y tal cosa, como si fuera por su propio interés» (*Conferencias sobre jurisprudencia*, 56). Es fascinante comprobar que la noción de que el intercambio es la base de nuestras funciones mentales y que se manifiesta tanto en el lenguaje (como intercambio de palabras) como en la economía (como el intercambio de bienes) procede de Smith. La mayoría de los antropólogos la atribuye a Claude Lévi-Strauss (1963:296).<<

[10] La referencia al pastoreo implicaría que podría estar refiriéndose a cualquier otro lugar del mundo, pero en todos los demás ejemplos que pone, su insistencia en el intercambio de ciervo por castor deja muy claro que piensa en los bosques del nordeste de Norteamérica.<<

[11] *La riqueza de las naciones*, 1.4.2.<<

[12] *La riqueza de las naciones*, 1.4.3.<<

[13] *La riqueza de las naciones*, 1.4.7.<<

[14] La idea de una secuencia histórica del trueque al dinero parece aparecer primero, en realidad, en los escritos de un banquero italiano llamado Bernardo Davanzati (1529-1606) (Waswo, 1996). Fueron historiadores económicos alemanes los que la desarrollaron como teoría: Bruno Hildebrandt (1864) postuló una fase prehistórica de trueque, una de acuñación en la Antigüedad y después, tras cierto regreso al trueque en la Edad Media, una moderna fase de economía de crédito. La teoría tomó forma canónica en la obra de su discípulo Karl Bücher (1907). Hoy en día esta secuencia se acepta de manera generalizada, reapareciendo, al menos tácitamente, en Marx y de manera explícita en Simmel, pese a que la mayoría de las investigaciones arqueológicas posteriores prueban que es falsa.<<

[15] Sin embargo, esta información sí causó impresión en muchos otros. En especial la obra de Morgan (1851, 1877, 1881), que destacaba tanto los derechos de propiedad colectivos como la extraordinaria importancia de la mujer, con los consejos femeninos controlando, en gran parte, la vida económica, impresionó tanto a los pensadores radicales (entre ellos, Marx y Engels) que se convirtieron en la base de una especie de «anti-mito», de un comunismo y un matriarcado primitivos.<<

[16] Anne Chapman (1980) va incluso más lejos, al señalar que si el trueque, en su estado puro, se define como un mero intercambio de objetos y no reformula las relaciones entre personas, no queda claro que jamás haya existido. Véase también Heady, 2005.<<

[17] Lévi-Strauss, 1943; la traducción al inglés es de Servet, 1982:33.<<

[18] Es de imaginar que la tentación de nuevas parejas sexuales debe ser bastante poderosa para jóvenes de ambos sexos acostumbrados a pasar casi todo su tiempo con, quizá, una docena de personas de su misma edad.<<

[19] Berndt, 1951:161; V. Gudeman, 2001:124-125, que proporciona un análisis bastante similar al mío.<<

[20] Berndt, 1951:162.<<

[21] Aunque, como veremos después, no es que el comercio internacional contemporáneo nunca implique música, bailes, comida, drogas, prostitutas de lujo o la posibilidad de violencia. Para un ejemplo aleatorio que subraya los dos últimos factores, véase Perkins, 2005.<<

[22] Lindholm, 1982:116.<<

[23] Servet 2001:20-21 compila una larga lista de términos similares.<<

[24] Esto es tan obvio que resulta sorprendente que no se haya señalado más a menudo. El único economista clásico que conozco que parece haber tenido en cuenta que la posibilidad del pago aplazado podría haber hecho innecesario el trueque es Ralph Hawtrey (1928:2, citado en Einzig 1949:375). Los demás simplemente asumen, sin ninguna causa, que todos los intercambios entre vecinos tienen que haber sido lo que los economistas llaman «operaciones al contado».<<

[25] Bohannan, 1955; Barth, 1969; V. Munn, 1986; Akin y Robbins, 1998. Se puede encontrar un buen resumen del concepto en Gregory, 1982:48-49. Gregory proporciona un ejemplo de un sistema de las tierras altas de Nueva Guinea con seis rangos de valores, con los cerdos vivos y, a veces, casuarios en la cima de la lista, «pendientes de conchas nacaradas, flancos de cerdos, hachas de piedra, tocados de plumas de casuario y diademas decoradas con cauris» en el inmediatamente inferior, etcétera. Los objetos comunes o de uso cotidiano quedan relegados a los dos últimos rangos, que corresponden a comidas de lujo y verduras de consumo diario, respectivamente.<<

[26] Véanse Servet, 1998, y Humphries, 1985.<<

[27] A este respecto el ensayo clásico es Radford, 1945.<<

[28] En el siglo XVII, al menos, comenzaron a llamar «dinero imaginario» a las antiguas monedas carolingias; todo el mundo siguió empleando libras, chelines y peniques (o *livres, deniers* y *sous*) hasta entonces, pese a que durante la mayor parte de esos 800 años las verdaderas monedas eran completamente diferentes o simplemente no existían (Einaudi, 1936).<<

[29] Para otros ejemplos de coexistencia de trueque y dinero: Orlove, 1986; Barnes y Barnes, 1989.<<

[30] Una de las desventajas de que un libro se convierta en un clásico es que a menudo la gente intentará comprobar ejemplos así. Una de las ventajas es que, incluso si se demuestra que uno se equivocaba, seguirán citándolo como a una autoridad.<<

[31] Innes, 1913:378. El autor señala: «Una breve reflexión revela que una mercancía básica no se puede emplear como dinero, dado que, según se desprende de esta hipótesis, el medio de intercambio puede ser recibido por todos los miembros de la tribu. Esto implica que si los pescadores pagaran sus suministros con bacalaos, el comerciante debería pagar su bacalao con bacalao, lo que es un absurdo».<<

[32] Los templos parecen haber surgido en primer lugar; los palacios, que ganaron cada vez más importancia con el paso del tiempo, adoptaron su sistema de administración.<<

[33] Smith no soñaba con éstas: el término técnico contemporáneo para definir estas barras es *hacksilber*, «recortes de plata», p. ej., Balmuth, 2001.<<

[34] Compárese con Grierson, 1977:17 para los paralelismos con Egipto.<<

[35] P. ej., Hudson, 2002:25; 2004:114.<<

[36] Innes, 1913:381.<<

[37] La monumental obra de Peter Spufford *Dinero y moneda en la Europa medieval* (1988) [1991 en la ed. española, Barcelona, Crítica, Colección Historia Medieval], que dedica cientos de páginas a la minería de oro y plata, a las fábricas de moneda y a la devaluación del dinero, contiene tan sólo dos o tres menciones de los varios tipos de fichas de cuero o plomo con que la gente común parece haber llevado a cabo la abrumadora mayoría de sus transacciones. Dice de ellas: «acerca de esto no podemos saber casi nada» (1988:336). Un ejemplo incluso más dramático es el palo de conteo, del que oiremos hablar mucho: su empleo, en lugar de dinero, fue generalizado en la Edad Media, pero casi no ha habido investigaciones sistemáticas acerca de ello, en especial fuera de Inglaterra.<<

Capítulo 3

[1] Heinsohn y Steiger (1989) sugieren incluso que la razón por la que los economistas no han abandonado la historia es que los antropólogos no han hallado una más atractiva. Aun así, la mayoría de las historias del dinero continúan comenzando con imaginarios informes de trueque. Otra solución es recaer en definiciones puramente circulares: si un trueque es una transacción económica que no emplea dinero, entonces toda transacción económica que no emplee dinero, sea cual sea su forma o contenido, es trueque. Glyn Davies (1996:11-13) llega, así, a describir incluso las ceremonias *potlatch* de los kwakiutl como «trueques».<<

[2] A menudo olvidamos que había un poderoso elemento religioso en todo esto. El propio Newton no era, ni por asomo, un ateo: en realidad intentó emplear sus facultades matemáticas para confirmar que el mundo había sido creado, como había afirmado el obispo Ussher con anterioridad, alrededor del 23 de octubre de 4004 a.C.<<

[3] Smith emplea la frase «mano invisible» por primera vez en su *Astronomía* (III.2), pero en *Teoría de los sentimientos morales* IV. 1.10 queda explícito que la mano invisible de los mercados es la de la «Providencia». Acerca de la teología de Smith en general, véase Nicholls 2003:35-43; para su posible conexión con el islam medieval, véase el capítulo 10.<<

[4] Samuelson, 1948:49. Véase Heinsohn y Steiger para una crítica de su postura, así como Ingham, 2004.<<

[5] Pigou, 1949. Boianovski, 1993 proporciona una historia del término.<<

[6] «No sabemos de ninguna economía en que el trueque sistemático tenga lugar sin presencia de dinero» (Fayazmanesh, 2006:87). Por dinero se refiere a una medida de contabilidad.<<

[7] Acerca del papel gubernamental impulsor del «mercado autorregulado» en general, véase Polanyi, 1949. La ortodoxia económica, según la cual si el gobierno se hace a un lado surgirá automáticamente un mercado, sin necesidad de crear las instituciones políticas, legales o de policía apropiadas, quedó dramáticamente impugnada cuando ideólogos del libre mercado intentaron imponerla en la antigua Unión Soviética en la década de 1990.<<

[8] Como de costumbre, Innes lo describió de manera elegante: «El ojo jamás ha visto, ni la mano jamás ha tocado, un dólar. Lo que podemos ver o tocar no es sino una promesa de pagar o satisfacer una deuda por una cantidad llamada dólar». De igual manera, subraya, «todas nuestras medidas son lo mismo. Nadie ha visto jamás una onza, o un pie, o una hora. Un pie es la distancia entre dos puntos fijos, pero ni la distancia ni los puntos tienen una existencia corpórea» (1914:55).<<

[9] Nótese que esto ya presupone algún medio de calcular tales valores, es decir, que ya existe dinero de algún tipo para contar. Puede parecer obvio, pero una notable cantidad de antropólogos parecen haberlo pasado por alto.<<

[10] A fin de hacernos una idea de la escala, incluso la relativamente poco extensa ciudad-estado comercial de Hong Kong posee aproximadamente 23.300 millones de dólares en circulación. Con aproximadamente 7 millones de personas, eso supone más de 3.000 dólares de Hong Kong por habitante.<<

[11] «La teoría estatal puede rastrearse en el pasado hasta principios del siglo XIX y el *Ensayo de una nueva teoría económica*, de [Adam] Müller, que intentaba explicar el valor del dinero como una expresión de la confianza común y de la voluntad nacional, y culmina con *La teoría estatal del dinero* de [G.F.] Knapp, publicada por primera vez en alemán en 1905. Knapp creía que era absurdo intentar comprender el dinero "sin la idea de Estado". El dinero no es un medio que surge del intercambio. Es más bien un medio de llevar la contabilidad y saldar deudas, de las que las más importantes son las de los impuestos» (Ingham, 2004:47). El libro de Ingham es una admirable toma de posición a favor del cartalismo, y gran parte de mi argumentación se puede encontrar en él con mayor detalle. Sin embargo, como se verá posteriormente, me separo de él en algunos aspectos.<<

[12] En francés: *livres, sous* y *deniers*.<<

[13] Einaudi, 1936. Cipolla (1967) lo llama «dinero fantasma».<<

[14] Acerca de los palos de conteo: Jenkinson, 1911, 1924; Innes, 1913; Grandell, 1977; Baxter, 1989; Stone, 2005.<<

[15] Snell (1919:240) señala que los reyes, mientras paseaban por sus dominios, solían apoderarse de ganado u otros bienes por «derecho preferente» y pagar con palos de conteo, pero era muy difícil, a posteriori, hacer que sus representantes pagaran: «Los súbditos estaban obligados a vender, y lo peor de todo es que los proveedores del rey tenían la costumbre de no pagar en metálico, sino en palos de conteo de Hacienda o en palizas… En la práctica no era asunto fácil recuperarse con este sistema, que se prestaba a las peores exacciones y que fue objeto de numerosas quejas en nuestra primitiva poesía popular».<<

[16] Es también interesante resaltar que, en la época de Adam Smith, el Banco de Inglaterra mantenía su contabilidad en palos de conteo, y sólo abandonó esta práctica en 1826.<<

[17] Véase Engels, 1978, para un estudio clásico de este problema.<<

[18] Especialmente atractivo para los deudores, que se vieron seducidos, comprensiblemente, por la idea de que la deuda es tan sólo una disposición social, de ningún modo inmutable, sino creada por políticas gubernamentales que podían reajustarse con la misma facilidad, por no mencionar a quienes se beneficiarían de políticas inflacionarias.<<

[19] Acerca del impuesto, véase Jacob, 1987; para el estudio de la aldea Betsimisaraka, véase Althabe, 1968; para estudios similares de los malgaches, véanse Fremigacci, 1976; Rainibe, 1982; Schlemmer, 1983; Feeley-Harnik, 1991. Para una visión más general de las políticas impositivas en el África colonial, Forstater, 2005, 2006.<<

[20] Véase, por ejemplo, Heinsohn y Steiger, 1989:188-189.<<

[21] La plata se extraía en el propio Medio Oeste, y la adopción del bimetalismo, con el oro y la plata como potenciales respaldos del dinero, se veía como un paso en la dirección del dinero libre de crédito, así como para la creación de dinero por parte de los bancos locales. Las postrimerías del siglo XIX son testigos del surgimiento del moderno capitalismo corporativo en Estados Unidos, que encontró una ardiente oposición. La centralización del sistema bancario se convirtió en uno de los frentes de batalla más fieros, con una banca y unos seguros mutualistas, democrático-populares (no orientados hacia la ganancia) como principales armas de resistencia. Los bimetalistas eran los sucesores más moderados de los *greenbackers*, que pedían que la moneda se separara del dinero o lingote, tal y como Lincoln había hecho, por decreto, brevemente durante la guerra civü. Dighe, 2002, proporciona un buen resumen del trasfondo histórico.<<

[22] En la película, los zapatos de plata se convierten en unas vulgares chinelas rojas.
<<

[23] Hay incluso quien sugiere que Dorothy es el propio Roosevelt, pues silábicamente, en inglés, «dor-o-thee» es «Thee-o-dore» invertido.<<

[24] Para una detallada argumentación de *El mago de Oz* como una «alegoría monetaria», véanse Littlefield, 1963, y Rockoff, 1990. Baum nunca admitió que el libro tuviera un subtexto económico, pero incluso quienes dudan de que éste fuera intencionado (p. ej., Parker, 1994, cf. Taylor, 2005) admiten que pronto se le atribuyó ese significado: ya en la primera versión teatral de 1902, sólo dos años tras la publicación del libro, había referencias políticas explícitas.<<

[25] Se podría sostener fácilmente que Reagan fue un practicante extremo del keynesianismo militarista, empleando el presupuesto del Pentágono para crear empleos y tirar del crecimiento económico; en cualquier caso, quienes gestionaban el sistema pronto abandonaron la ortodoxia monetaria incluso en su retórica.<<

[26] Véase Ingham, 2000.<<

[27] Keynes, 1930:4-5.<<

[28] Esta argumentación se conoce como «la paradoja bancaria». Para poner un ejemplo extremadamente simplificado: supongamos que sólo hay un banco. Incluso si el banco te hace un préstamo de un billón de dólares, sin el menor respaldo de sus activos, finalmente acabarías depositando el dinero nuevamente en el banco, lo que significaría que ahora el banco posee un billón en deuda y un billón activos, que se equilibrarían perfectamente. Si el banco te cobrara más por el préstamo que lo que te da de interés por el depósito, que es lo que siempre hacen, seguiría teniendo beneficios. Lo mismo ocurriría si te gastaras todo el dinero: quienquiera que se quedase con el dinero, tendría que ingresarlo nuevamente en el banco. Keynes apuntó que, siempre que los banqueros coordinasen sus esfuerzos (y siempre lo hacen), no importaría en absoluto la existencia de múltiples bancos.<<

[29] Debo señalar que esta noción se hace eco de la lógica de la teoría económica neoclásica, que asume que todas las disposiciones institucionales básicas que definen el contexto de la actividad económica son producto del acuerdo de todas las partes en algún momento imaginario del pasado, y que desde entonces todo ha seguido y seguirá siempre existiendo en el mismo equilibrio. Es interesante que Keynes rechazara abiertamente esta noción en su teoría del dinero (Davidson, 2006). Los teóricos contemporáneos del contrato social, por cierto, realizan una argumentación similar, según la cual no hay necesidad de creer que esto ocurrió realmente, sino que basta con decir que así fue y actuar como si hubiera sido.<<

[30] Aglietta es un marxista, y uno de los fundadores de la «escuela de la regulación»; Orléan, un partidario de la «economía de las convenciones», también defendida por Thévenot y Boltanski. La teoría de la deuda primordial la ha desarrollado un grupo de investigadores próximo a Aglietta y Orléan, primero en *La violencia de la moneda* (1990), con una estructura psicoanalítica, girardiana, y posteriormente en un libro llamado *Sovereignty, Legitimacy and Money* («Soberanía, legitimidad y dinero», 1995) y en una colección titulada *La Monnaie souveraine* («Dinero soberano», Aglietta, Andreau, et al., 1998) coeditada por once académicos. Los últimos dos volúmenes abandonan la estructura girardiana a favor de la dupontiana. En años recientes, el principal exponente de esta posición ha sido otro regulacionista, Bruno Théret (1992, 1995, 2007, 2008). Lamentablemente, muy poco de este material está traducido al inglés, pese a que se puede hallar un resumen de muchas de las contribuciones de Aglietta en Grahl, 2000.<<

[31] Por ejemplo, Randall Wray (1990, 1998, 2000) y Stephanie Bell (1998, 2000) en Estados Unidos, o Geoffrey Ingham (1996, 1999, 2004) en el Reino Unido. Michael Hudson y otros del grupo ISCANEE han tomado elementos de la idea, pero hasta donde yo sé nunca la han adoptado completamente.<<

[32] *rna*. [*] Malamoud (1983:22) señala que ya en el texto más antiguo poseía tanto el significado de «bienes recibidos a cambio de la promesa de devolver bien es similares o algo de al menos valor equivalente» como de «crimen» o «falta». También Olivelle (1993:48) señala que el sufijo -rao «puede significar falta, crimen o culpa, a menudo simultáneamente». No ocurre otro tanto, sin embargo, con la palabra empleada para «deber». Para un típico ejemplo de las primeras plegarias para la liberación de la deuda, véase el Átharva Veda, 6, Himnos 117, 118 y 119. <<

[33] *Shatápathabrahmana*, 3.6.2.16.<<

[34] Como recalcó Sylvain Lévi, mentor de Marcel Mauss, si uno se toma la doctrina brahmánica en serio, «el único sacrificio auténtico sería el suicidio» (1898:133, también A. B. Keith, 1925:459). Evidentemente, nadie llevó las cosas hasta tal extremo.<<

[35] Más exactamente, ofrecían al autor del sacrificio la posibilidad de romper con un mundo en que todo, incluido él mismo, era obra de los dioses, y crear un cuerpo inmortal y divino, ascender al Cielo y, así, «nacer en un mundo creado por él mismo» (*Shatápathabrahmana* VI:2.2.27) en que podría devolver todas sus deudas, y recomprar a los dioses su abandonado cuerpo mortal (v., p ej., Lévi, 1898:130-132; Malamoud, 1983:31-32). Se trata, ciertamente, de una de las afirmaciones más ambiciosas jamás realizadas acerca de la eficacia de un sacrificio, aunque algunos sacerdotes realizaban afirmaciones similares en la China de la misma época (Puett, 2002).<<

[36] Traducido como «santos» en el texto con el que encabezo el capítulo; sin embargo, dado que se refiere a los autores de los textos sagrados, el uso parece apropiado.<<

[37] Refundo aquí dos versiones ligeramente diferentes: la del *Tattiriya Sarphitcfl*[*] (6.3.10.5), que dice que todos los brahmanes nacen *con* una deuda, pero sólo pone en la lista a los dioses, padres y sabios, y excluye el deber de hospitalidad, y la del *Shatápatha-brahmana*, I.7.2:l-6, que asegura que todos los hombres nacen con una deuda, nombrando a dioses, padres, sabios y hombres, pero que en realidad parece referirse a los individuos masculinos de las castas «nacidas dos veces», es decir, las castas superiores. Para un debate a fondo, véase Malamoud, 1983, y Olivelle, 1993:46-55, así como Malamoud, 1998.<<

[38] Théret, 1999:60-61.<<

[39] «La dispensa definitiva de esta deuda fundamental es el sacrificio de los vivos para aplacar y expresar gratitud a los ancestros y deidades del cosmos» (Ingham, 2004:90). <<

[40] *Op. cit*. Ingham cita a Hudson, 2002:102-103, en cuanto a los términos para «culpa» y «pecado», pero como veremos, el debate se remonta a Grierson, 1977: 22-23.<<

[41] Laum, 1924. Su argumentación acerca del origen del dinero en Grecia a partir de la distribución en los templos es fascinante y ha hallado adherentes contemporáneos en Seaford (2003) y en Hudson (p. ej., 2003), pero en realidad se trata de una teoría sobre el origen de la acuñación.<<

[42] Hay más de las que podría soñar con citar. Hay dos estudios estándar acerca del «dinero primitivo», los de Quiggin y Einzig, ambos, curiosamente, publicados en 1949. Los análisis de ambos han quedado obsoletos, pero están llenos de material útil.<<

[43] La palabra inglesa *pay* («pagar») procede del francés *payer*, que a su vez procede del latín *pacere*, «llegar a un acuerdo con la parte perjudicada» (Grierson, 1977:21).<<

[44] Grierson, 1977:20.<<

[45] En realidad, como señala Grierson, a menudo parece que los autores están mofándose de sí mismos, como en el texto irlandés que especifica que uno puede pedir compensación por la picadura de una abeja, siempre que se descuente de ella el valor de la abeja muerta (Grierson, 1977:26).<<

[46] Tenemos muchísimos mitos e himnos de la antigua Mesopotamia, por ejemplo, pero la mayoría de ellos se descubrieron en las ruinas de antiguas bibliotecas también llenas de registros de juicios, contratos y correspondencia personal. En el caso de los textos más antiguos escritos en sánscrito, tan sólo tenemos literatura religiosa. Es más: dado que esos textos pasaban oralmente de profesores a alumnos a lo largo de miles de años, no podemos siquiera precisar cuándo ni dónde se escribieron.<<

[47] Los préstamos con intereses existían en Mesopotamia, pero sólo aparecen en Egipto en época helenística, y llegan al mundo germánico incluso más tarde. El texto habla de «el tributo que debo a Yama», lo que *podría* hacer referencia a intereses, pero el profundo estudio de las fuentes legales indias primitivas llevado a cabo por Kane en su *History of Dharrms'astras* («Historia del Dharmashastra», 1973, 111:411-461) no llega a una conclusión clara acerca de cuándo apareció el interés. Kosambi (1994:148) estima que debió aparecer hacia 500 a.C., pero admite que se trata de una suposición.<<

[48] Inmediatamente vienen a la mente Mesopotamia, Egipto y China. La noción de que la vida es un préstamo de los dioses se da por todas partes; parece surgir espontáneamente en la antigua Grecia, alrededor de la misma época en que surgen el dinero y los préstamos con intereses. «Ante la muerte, todos somos deudores»[*], escribió el poeta Simónides, alrededor de 500 a.C. «El sentimiento de que la vida era un préstamo que se devolvía con la muerte [se convirtió en] un dicho casi proverbial» (Millet, 1991a: 6). Ningún autor griego, que yo sepa, conecta explícitamente esto al sacrificio, aunque se podría argumentar que el personaje de Céfalo, de Platón, lo hace implícitamente en un pasaje de *La República* (331d).<<

[49] Hubert y Mauss (1964) proporcionan un buen estudio de la literatura antigua a este respecto.<<

[50] Finley, 1981:90.<<

[51] Se trataba más bien de una distinción legal; lo que en realidad significa es que lo recaudado en Persia se consideraba «regalos»; aun así da fe del poder de este principio (Briant, 2006:398-399).<<

[52] En el Egipto faraónico y en la China imperial se recaudaban impuestos directos, en forma de dinero, especies o trabajo, en proporciones diferentes en momentos distintos. En la India primitiva, las repúblicas *gana sangha* no parecen haber exigido impuestos a sus ciudadanos, pero las monarquías que acabaron sustituyéndolas sí lo hicieron (Rhys Davies, 1922:198-200). Lo que quiero subrayar es que los impuestos no eran inevitables, y constituían marcas de conquista.<<

[53] Sigo la que creo que es, aún, la visión predominante; aunque al menos en algunos lugares los palacios se hacían cargo de casi todo desde épocas muy tempranas, y los templos eran subordinados (véase Maekawa, 1973-1974). Hay una vivaz discusión a este respecto, así como con respecto al equilibrio entre la importancia de templo, palacio, clan e individuo en distintas épocas, pero he evitado estos debates, si bien interesantes, en tanto no afecten directamente a mi argumentación.<<

[54] Sigo la interpretación de Hudson (2002) aunque otros (por ejemplo, Steinkeller, 1981; Mieroop, 2002:64) sugieren que el interés podría haber tenido su origen en los pagos por arrendamiento.<<

[55] Para un buen resumen, Hudson, 1993, 2002. El significado de *amargi* se señala por primera vez en Falkenstein, 1954; véanse también Kramer, 1963:79, y Lemche, 1979:16n34.<<

[56] En el antiguo Egipto no había préstamos con intereses, y sabemos relativamente poco acerca de otros imperios tan antiguos, de modo que no sabemos cuán habitual era esto. Pero las pruebas acerca del caso de China son, cuando menos, sugerentes. Las teorías chinas del dinero fueron siempre decididamente cartalistas, y en la historia estándar acerca de los orígenes de la acuñación, al menos desde la época Han, el mítico fundador de la dinastía Shang, entristecido al ver a tantas familias vender a sus hijos durante las hambrunas, creó monedas para que el gobierno pudiera redimir a los niños y devolverlos a sus familias (véase capítulo 8).<<

[57] ¿Qué es un sacrificio, al fin y al cabo, sino el reconocimiento de que un acto como el de tomar la vida de un animal, incluso si es necesario para nuestro sustento, no es algo que se pueda tomar a la ligera, sino con una actitud de humildad ante el cosmos?<<

[58] A menos que el acreedor deba dinero a esta tercera parte, con lo que todo el mundo cancelaría sus deudas en un solo movimiento circular. Puede parecer una argumentación fuera de lugar, pero la cancelación circular de deudas, de esta manera, parece haber sido una práctica común en gran parte de la historia: véase, por ejemplo, la descripción de cómo se «pasaban cuentas» en el capítulo 11.<<

[59] No estoy atribuyendo necesariamente esta posición a los autores de los *Brahmanas*, sino tan sólo siguiendo la que parece ser la lógica interna de la argumentación, en diálogo con sus autores.<<

[60] Malamoud, 1983:32.<<

[61] Compte, 1891:295.<<

[62] En Francia, especialmente por políticos como Alfred Fouilé y Léon Bourgois. Este último, líder del Partido Radical en la década de 1890, hizo de la noción de deuda social una de las bases conceptuales para su filosofía del «solidarismo», un tipo de republicanismo radical que, argumentaba, podía proporcionar una especie de vía media entre el marxismo revolucionario y el liberalismo de libre mercado. La idea era superar la violencia de clases apelando a un nuevo sistema moral basado en la noción de una deuda compartida para con la sociedad, de la que el Estado, por supuesto, era tan sólo administrador y representante (Hayward, 1959; Donzelot, 1994; Jobert, 2003). Políticamente, Émile Durkheim también era solidarista.<<

[63] Como eslogan, la frase se suele atribuir a Charles Gide, cooperativista francés de finales del siglo XIX, pero se hizo habitual en círculos solidaristas. Se convirtió en un importante principio en los círculos socialistas turcos de la época (Aydan, 2003) y he oído, aunque no he sido capaz de corroborarlo, que también en Latinoamérica. <<

Capítulo 4

[1] Hart, 1986:638.<<

[2] El término técnico para esto es «valor fiduciario», es decir, el grado en que su valor no se basa en su contenido en metal, sino en la confianza pública. Para un buen debate acerca del valor fiduciario de las monedas de la Antigüedad, véase Seaford, 2004:139-146. Casi todas las monedas de metal estaban sobre valoradas. Si el gobierno establecía el valor de la moneda por debajo del de su metal, la gente sencillamente las fundía; si las establecía al mismo valor del metal, los resultados solían ser deflacionarios. Como señala Bruno Théret (2008:826-827), aunque las reformas de Locke, que situaron la libra al valor exacto de la plata que contenían, estaban motivadas ideológicamente, sus resultados económicos fueron desastrosos. Obviamente, si se devalúa la moneda o si se establece un valor muy por encima de su contenido en metálico, el resultado puede ser la inflación. Pero el razonamiento tradicional, según el cual, por ejemplo, la moneda romana fue destruida por la gente que la devaluaba, es claramente falso, pues la inflación tardó siglos en darse (Ingham, 2004:102-103).<<

[3] Einzig, 1949:104. En ciudades chinas del desierto de Gobi se empleaban fichas de juego similares, en este caso hechas de bambú (ibíd., 108).<<

[4] Acerca de las fichas de dinero inglesas, véanse Williamson, 1889; Whiting, 1971; Mathias, 1979b.<<

[5] Acerca del cacao, véase Millón, 1955; acerca del dinero sal etíope, Einzig, 1949:123-126. Tanto Karl Marx (1857:223, 1867:182) como Max Weber (1978:673-674) opinaban que el dinero había surgido del trueque entre sociedades, no dentro de ellas. Karl Bücher (1904) y podría decirse que también Karl Polanyi (1968) sostenían algo similar, al menos en tanto sostenían que el dinero moderno surge del comercio *exterior*. Tiene que haber habido, inevitablemente, algún tipo de proceso de refuerzo recíproco entre las monedas empleadas para el comercio y los sistemas de contabilidad local. En tanto podamos hablar de una «invención» moderna del dinero, éste debería ser el lugar en que buscar, si bien en lugares como Mesopotamia esto debe haber ocurrido mucho antes de la invención de la escritura, y se trata, por lo tanto, de una historia definitivamente perdida para nosotros.<<

[6] Einzig. 1949:266, citando a Kulischer (1926:92) y a Ilwof (1882: 36).<<

[7] *La genealogía de la moral*, 2.8.<<

[8] Como ya he señalado antes, tanto Smith como Nietzsche se anticipan a Lévi-Strauss y su famoso argumento de que el lenguaje es «intercambio de palabras». Lo realmente notable aquí es que tantos se hayan esforzado tanto para convencerse a sí mismos de que Nietzsche proporciona una alternativa radical a la ideología burguesa, incluso a la lógica del intercambio. Deleuze y Guattari, de manera muy embarazosa, insisten en que «el gran libro de la etnología moderna no es tanto *Ensayo sobre el don*, de Mauss, como La *genealogía de la moral*. O al menos debería serlo», porque, dicen, Nietzsche interpreta con éxito la «sociedad primitiva» en términos de deuda, mientras que Mauss se muestra dubitativo a la hora de romper con la lógica del intercambio (1972:224-225). Inspirado por ellos, Sarthou-Lajus (1997) ha escrito que la filosofía de la deuda es una alternativa a las ideologías burguesas del intercambio, que, asegura, asumen la autonomía previa de la persona. Evidentemente, lo que Nietzsche propone no es ninguna alternativa. Es otro aspecto de la misma cosa. En conjunto, todo esto debería servir para recordamos cuán fácil es confundir formas radicalizadas de nuestra propia tradición burguesa con alternativas a ella (Bataille [1993], a quien Deleuze y Guattari elogian en el mismo párrafo como otra alternativa a Mauss, es otro ejemplo notable de lo mismo).<<

[9] *La genealogía de la moral*, 2.5.<<

[10] Es evidente que Nietzsche había leído demasiado a Shakespeare. No existe ningún registro de la mutilación de deudores en el mundo antiguo; sí que abundaba la mutilación de esclavos, pero éstos eran, por definición, gente que no podía estar endeudada. Hay ocasionales registros de mutilaciones por endeudamiento en la Edad Media, pero, como veremos, los judíos solían ser las víctimas (al carecer en gran parte de derechos), no los ejecutores. Shakespeare dio la vuelta a la historia.<<

[11] *La genealogía de la moral*, 2.19.<<

[12] *La genealogía de la moral*, 2.21.<<

[13] Freuchen, 1951:154. No queda claro en qué lenguaje se pronunció, teniendo en cuenta que los inuit no tenían una institución como la esclavitud. También es interesante porque el párrafo no tendría sentido a menos que hubiera *algunos* contextos en que *sí se diera* el intercambio de regalos, y, por tanto, las deudas se acumularan. Lo que el cazador enfatiza es que es importante que esa lógica no se extienda a los medios básicos de subsistencia, como la comida.<<

[14] Para poner un ejemplo, en la época de Buda, el valle del río Ganges bullía en discusiones acerca de los relativos méritos de las constituciones monárquicas o democráticas. Gautama, pese a ser hijo de un rey, se alineaba con los demócratas, y muchas de las técnicas empleadas para la toma de decisiones que se usaban en las asambleas democráticas de la época se preservaron en la organización de los monasterios budistas (Muhlenberger y Paine, 1997). De no haber sido así, no sabríamos nada de ellas, ni tendríamos siquiera la certeza de que tales políticas democráticas existieron.<<

[15] Por ejemplo, la recompra de tierra ancestral (Levítico, 25:25, 25:26) o de cualquier cosa que se hubiera entregado al Templo (Levítico, 27).<<

[16] También aquí, en caso de total insolvencia, el deudor podía perder su libertad. Véase Houston, 2006, para una buena comparativa de la literatura coetánea existente acerca de las condiciones económicas en tiempo de los profetas. Aquí sigo una síntesis de su reconstrucción y de la de Michael Hudson (1993).<<

[17] Véase, por ejemplo, Amos, 2,6 y 8, 2, así como Isaías, 58.<<

[18] Nehemías, 5:3-7.<<

[19] Sigue habiendo un intenso debate académico acerca de si estas leyes fueron, efectivamente, inventadas por Nehemías y sus sacerdotes aliados (sobre todo Ezra) y acerca de si en algún momento se hicieron cumplir realmente. Véanse Alexander, 1938; North, 1954; Finkelstein, 1961, 1965; Westbrook, 1971; Lemke, 1976, 1979; Hudson, 1993; Hudson, 1996, para algunos ejemplos. Al principio había debates similares acerca de si alguna vez se efectuaron realmente las «pizarras limpias» en Babilonia, hasta que se descubrieron abrumadoras pruebas de que así había sido. El grueso de las pruebas actuales indica que las leyes de Deuteronomio se hicieron efectivas, aunque puede que nunca sepamos con qué nivel de eficacia.<<

[20] «Cada siete años, condona las deudas de todo el mundo. La condonación se hará así: cuando se proclame la condonación de las deudas en nombre del Señor, todo aquel que haya hecho un préstamo a otro israelita, a un hermano suyo, le perdonará la deuda y no la reclamará nunca más». Deuteronomio, 15:1-3. Se liberaba también a quienes estaban en servidumbre por deudas. Cada 49 años (en algunos casos, 50) llegaba el Año Jubileo, en que todas las tierras familiares se devolvían a sus dueños originales, e incluso se liberaba a los miembros de las familias vendidos como esclavos (Levítico, 25:9).<<

[21] No es sorprendente, dado que la necesidad de pedir préstamos estaba motivada, la mayor parte de las veces, por la necesidad de pagar impuestos a conquistadores extranjeros.<<

[22] Hudson señala que en babilonio, las «pizarras limpias» «se denominaban *hubullum* (deuda) *masa'um* (lavar), literalmente, "lavar [los registros de] las deudas", es decir, disolver las tablillas de arcilla en que estaban inscritas las obligaciones financieras» (1993:19).<<

[23] Mateo, 18:23-24.<<

[24] Para hacemos una idea de las escalas, diez mil talentos en oro equivalen aproximadamente al total de recibos del Imperio romano por impuestos en sus provincias de lo que hoy en día es Oriente Medio. Cien denarios son 1/60 parte de un talento, y por tanto valen 600.000 veces menos.<<

[25] *Opheile ma* en el original en griego, que significa «aquello que se debe», «deudas financieras» y, por extensión, «pecado». Aparentemente se empleó para traducir el arameo *hoyween*. que también significaba «deuda» y, por extensión, «pecado». En este caso, como en todas las demás citas de la Biblia de este libro, sigo la versión de la *King James Bible*, que para este caso se basa en una traducción de 1381 del Padrenuestro, por John Wycliffe. La mayoría de los lectores estarán más familiarizados con la versión del *Book oj Common Prayer* («Libro de las plegarias») (1559), que reza «y perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden». Sin embargo, la versión original habla explícitamente de «deudas». Como ya he puesto de manifiesto, he empleado varias Biblias diferentes para la traducción de los pasajes del libro, en busca siempre de la mayor comprensión de la idea que quería subrayar Graeber. En este caso, y para esta nota, podríamos añadir que el Padrenuestro en su versión moderna habla de «perdona nuestras ofensas», y, de hecho, he empleado esa traducción para la nota. Sin embargo, existe un amplio debate teológico en tomo a la eliminación de «deudas» y su auténtico significado. Hasta no hace mucho, el texto oficial de la ICAR decía: «y perdona nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores». Las versiones de las iglesias ortodoxa rusa y ortodoxa de Antioquía mantienen la traducción original «deudas»[*]. <<

[26] Sustituir éstos por «deudas espirituales» no altera, en realidad, el problema.<<

[27] Es evidente que la posibilidad de abusos sexuales en una posición así jugaba un papel importante en la imaginación popular. «Y ya hay algunas de nuestras hijas sujetas a servidumbre», se quejaban los israelitas a Nehemías. Técnicamente no se esperaba que las hijas en servidumbre, de ser vírgenes, estuvieran sexualmente disponibles para acreedores que no quisieran desposarlas o casarlas con sus hijos (Éxodo, 21:7-9; Wright, 2009:130-133), aunque las esclavas sí lo estaban (véase Hezser, 2003) y la línea que separaba ambas categorías era muy tenue en la práctica. Incluso allá donde las leyes las protegían, los padres a menudo deben haber dispuesto de pocos medios para protegerlas o para obligar al cumplimiento de esas leyes. La narración del historiador romano Livio de la abolición de la servidumbre por deudas en 326 a.C., por ejemplo, habla de un bello joven llamado Cayo Pubilio, en servidumbre por una deuda heredada de su padre, que fue salvajemente golpeado por rechazar los avances sexuales de su acreedor (Livio, 8.28). Cuando apareció por las calles y explicó lo que le había pasado, se juntó una muchedumbre que marchó al Senado para exigir la abolición de la institución.<<

[28] Especialmente si los esclavos eran extranjeros capturados en la guerra. Como veremos, la creencia común de que en la Antigüedad no había objeciones morales a la esclavitud es falsa. Había muchas. Pero dejando de lado algunos radicales como los esenios, se solía aceptar la institución como una desafortunada necesidad.<<

[29] Hudson (2002:37) cita al historiador griego Diodoro de Sicilia (i. 79), el cual atribuye este motivo al faraón egipcio Bakenrenef, aunque también él hace hincapié en que las consideraciones militares no fueron las únicas, y que las cancelaciones respondían a sentimientos más profundos de justicia.<<

[30] Oppenheim, 1964:88. Oppenheim sugiere que los préstamos sin intereses fueron más comunes en el Levante, y que en Mesopotamia quienes se consideraban iguales socialmente se cargaban intereses, pero muy ligeros, citando para ello a un mercader de la antigua Asiría que hablaba de «el tipo que un hermano carga a otro» (*op. cit.*). En la antigua Grecia, los préstamos amistosos entre iguales socialmente se llamaban éranos, y solían ser sumas recaudadas en el momento por una sociedad de ayuda mutua, y que no implicaban pagos de intereses (Jones, 1956:171-173; Vondeling, 1961; Finley, 1981: 67-68; Millet, 1991:153-155). Los aristócratas solían hacerse este tipo de préstamos, pero también solían hacerlo los esclavos para recomprar su libertad (Harrill, 1998:167). Esta tendencia de que la ayuda mutua se note más en los extremos inferior y superior de la escala social se puede apreciar incluso hoy en día. <<

[31] De aquí la constante invocación de la frase «tu hermano», especialmente en Deuteronomio, p. ej.: «no prestarás con intereses a tu hermano» (23:20).<<

Capítulo 5

[1] Como veremos en el capítulo 7, Platón comienza *La República* de manera exactamente igual.<<

[2] Para un informe elegante pero devastador, véase Kahneman, 2003.<<

[3] Homans, 1958. También Blau, 1964; Lévi-Strauss, 1963:296. En antropología, el primero en proponer la reciprocidad como principio universal fue Richard Thumwald (1916), aunque fue Malinowski (1922) quien gozó de la fama.<<



[4] Razón por la que no se sabe de ningún código legal que haya hecho efectivo este principio; la pena existía para ser conmutada por alguna otra.<<

[5] Atwood, 2008:1. La autora procede, posteriormente, a explorar la naturaleza de nuestro sentido de moralidad económica, comparando la conducta de simios enjaulados con la de niños de clase media canadienses para argumentar que todas las relaciones humanas son, o bien intercambio, o bien apropiación forzosa (ibíd.: 49). Pese a lo brillante de muchos de sus argumentos, el resultado es una evidencia más bien triste de lo difícil que resulta a los hijos de las clases profesionales del Atlántico Norte evitar percibir sus propios modos de imaginar el mundo como si se tratara de la naturaleza del mismo.<<

[6] El padre de Seton, un fracasado magnate naviero reconvertido en contable, era, según lo descrito por Seton años más tarde, tan frío y abusador que su hijo se pasó gran parte de su infancia en los bosques para evitarlo; tras pagar la deuda (que, por cierto, ascendía a 537,50 dólares, una cantidad nada despreciable, aunque accesible, en 1881), Seton se cambió el nombre y pasó gran parte del resto de su vida intentando desarrollar técnicas más sanas de crianza infantil.<<

[7] Rev. W. H. Beatley en Lévy-Bruhl, 1923:411.<<

[8] Rev. Fr. Bulléon, en Lévy-Bruhl, 1923:425.<<

[9] Esta frase, a modo de curiosidad, no la acuñó Marx, sino que parece haber sido un eslogan habitual del primerizo movimiento obrero francés, y aparece publicada por primera vez en la obra del socialista Louis Blanc en 1839. Marx tan sólo la tomó prestada para su *Crítica al programa de Gotha*, en 1875, e incluso entonces la empleó de una manera muy particular, pues el principio, creía, se podía aplicar sobre el conjunto de la sociedad tan sólo una vez que la tecnología hubiera llegado al punto de poder garantizar absoluta abundancia material. Para Marx, «comunismo» era tanto el movimiento político que aspiraba a conseguir una sociedad así en el futuro como esa misma sociedad. En este libro aprovecho más bien una corriente alternativa a esta teoría revolucionaria, la célebremente expuesta por Piotr Kropotkin en *La cooperación mutua* (1902).<<

[10] Al menos en tanto no haya una razón específica para no hacerlo, por ejemplo: una división jerárquica del trabajo que diga que algunos trabajadores tienen derecho a café y otros no.<<

[11] Lo que esto significa, evidentemente, es que las economías planificadas, en las que la burocracia gubernamental coordina cada aspecto de la producción y distribución de bienes y servicios en un determinado territorio nacional, tienden a ser mucho menos eficaces que otras alternativas disponibles. Esto es evidentemente cierto, aunque, si «no funciona en absoluto», es difícil averiguar cómo pudieron existir Estados como la Unión Soviética, que además fueron potencias mundiales.<<

[12] Evans-Pritchard, 1940:182.<<

[13] De igual manera, sería poco probable que un peatón de clase media pidiera la dirección de un lugar a miembros de una pandilla callejera, e incluso huiría aterrorizado si alguno de ellos se acercara a él para preguntarle qué hora es, pero esto se debe a la asunción tácita de que existe entre ellos un estado de guerra.<<

[14] Ibíd.: 183.<<

[15] Richards, 1939:197. Max Quckman, al hablar de este tipo de costumbres, concluía que en tanto es posible hablar de «comunismo primitivo», éste existe más bien en el consumo y no en la producción, que tiende a organizarse de manera más individualizada (1971:52).<<

[16] Un ejemplo típico: «si un grupo de gente hambrienta se encuentra con otro grupo cuyas provisiones aún no se han acabado del todo, estos últimos comparten con los recién llegados lo que les queda sin necesidad de que se les pida, aunque por ello se expongan al mismo peligro de morir que aquellos a quienes ayudan…», Lafitau, 1974, vol. 11:61.<<

[17] *Relaciones jesuítas*, 1635, 8:127, citado en Deláge, 1993:54<<

[18] Ésta es una disposición común en ciertas partes del mundo, especialmente en los Andes, la Amazonia, el sudeste asiático insular y Melanesia, e invariablemente existe alguna regla según la cual cada mitad depende de la otra para algo considerado esencial para la vida humana. Uno tan sólo puede casarse con alguien de la otra mitad de la aldea, o quizá sólo pueda comer cerdos criados en la otra mitad, o quizá necesita que gente de la otra mitad patrocine los rituales de iniciación de su hijo a la vida adulta.<<

[19] Como ya he sugerido anteriormente, Graeber, 2001:159-160; véase Mauss, 1947:104-105.<<

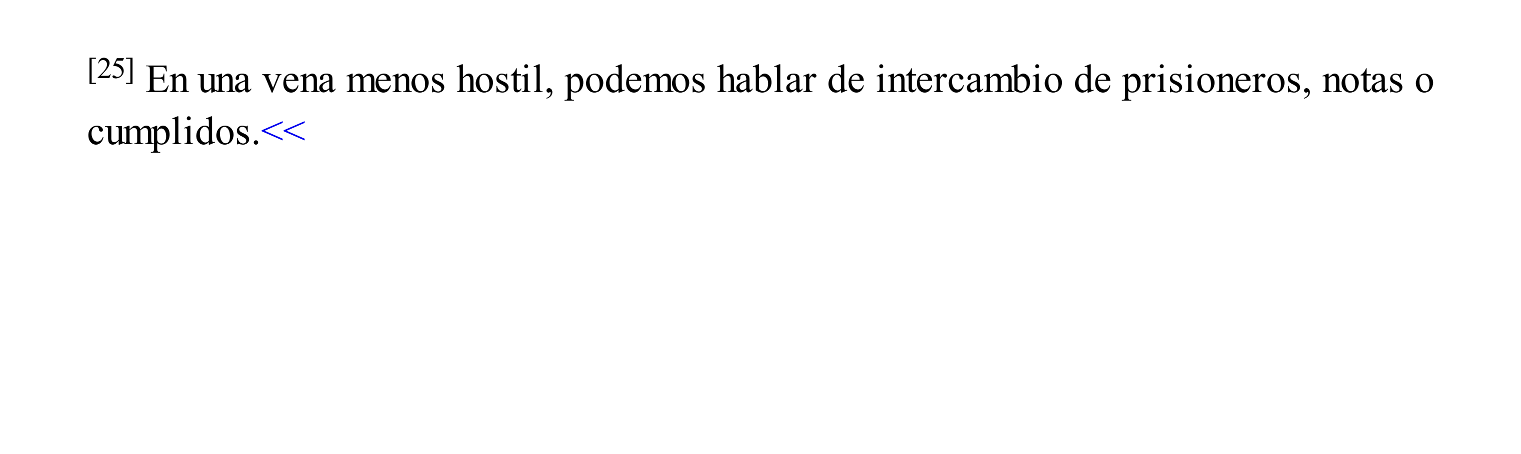
[20] Dejo de lado toda la cuestión de ejemplos unilaterales tocada en Graeber, 2001:218.<<

[21] Marshall Sahlins (1972) acuñó el término «reciprocidad generalizada» para describir este tipo de relación, sobre el principio de que si todo circula libremente, al final todas las cuentas quedarán equilibradas. Marcel Mauss ya pronunciaba este argumento en clases en los años 30 (1947), pero también reconocía los problemas: si bien esto podía ser cierto en las mitades iroquesas, algunas relaciones nunca se saldaban en equilibrio, por ejemplo, entre madre e hijo. Su solución, la «reciprocidad alterna» (que pagamos la deuda a nuestros padres siendo nosotros mismos padres), surge claramente de su estudio de los *Vedas*, pero en definitiva demuestra que si uno ha decidido previamente que todas las relaciones se basan en la reciprocidad, siempre puede definir el término de manera tan vaga como sea necesario para que sea cierto.<<

[22] *Hostis*: véase Benveniste, 1972:72. La terminología en latín con respecto a la hospitalidad subraya el dominio absoluto del dueño (masculino) sobre la casa, como condición previa a cualquier acto de hospitalidad. Derrida (2000, 2001) argumenta que esto apunta a una contradicción central en el propio concepto de hospitalidad, puesto que implica un dominio o poder absoluto y preexistente sobre los demás, del tipo que ofrece su forma más explotadora en el ejemplo de Lot ofreciendo a sus propias hijas a una multitud de sodomitas para disuadirlos de que violen a sus invitados. Sin embargo, este mismo principio de hospitalidad también puede verse perfectamente documentado en sociedades, como la iroquesa, que son de todo excepto patriarcales.<<

[23] Evans-Pritchard, 1940:154,158.<<

[24] Ésta es, evidentemente, la principal razón por la que los muy ricos prefieren relacionarse entre sí.<<


[25] En una vena menos hostil, podemos hablar de intercambio de prisioneros, notas o cumplidos.<<

[26] Una buena fuente acerca del regateo: Uchendo, 1967.<<

[27] 27. Bohannan, 1964:47<<

[28] No se trata siquiera de un auténtico trato de negocios, puesto que éstos suelen implicar una buena dosis de comidas, bebidas y regalos. Más bien el tipo de trato de negocios imaginario que aparece en los libros de texto de economía.<<

[29] Sólo es necesario echar un vistazo a la abundante literatura antropológica sobre «competición de banquetes»; p. ej., Valeri, 2001.<<

[30] Bourdieu, 1965 es el texto clave, si bien repite sus principales argumentos en Bourdieu, 1990:98-101<<

[31] Onvlee, 1980:204.<<

[32] Petronio, 51; *Historia natural* de Plinio, 36.195; Dio, 57.21.5-7.<<

[33] «Este rey es, de todos los hombres, el más aficionado a hacer regalos y a verter sangre. En su puerta nunca falta algún pobre enriquecido ni algún hombre ejecutado.»<<

[34] Tampoco a los muy ricos. Nelson Rockefeller, por ejemplo, se enorgullecía de no llevar nunca billetera. No la necesitaba. De vez en cuando, si se quedaba a trabajar hasta tarde y quería cigarrillos, pedía alguno al personal de seguridad del Rockefeller Center, hombres que luego iban por ahí jactándose de que habían prestado dinero a un Rockefeller, pero que rara vez le pedían que se lo devolviera. Como contraste, «en el siglo XVI, el monarca portugués Don Manuel, recién enriquecido gracias al comercio con las Indias, adoptó el título de “señor de la Conquista, Navegación y Comercio de Etiopía, Arabia, Persia e India”. Otros lo conocían como “el rey tendero”». (Ho, 2004:227.)<<

[35] Véase Graeber, 2001:175-176.<<

[36] Incluso entre extraños es bastante infrecuente. Como ha señalado Servet (1981, 1982) la mayor parte del «comercio primitivo» tiene lugar a través de sociedades comerciales e intermediarios regionales especializados.<<

[37] Enmarco de esta manera el tema porque sobre todo estoy interesado en su vertiente económica. Si habláramos sencillamente de relaciones humanas, supongo que en un extremo estará el asesinato y, en el otro, dar a luz.<<

[38] En realidad parece esencial a la naturaleza de la caridad que, como los regalos a un rey, nunca puede llevar a la reciprocidad. Incluso si resulta que ese mendigo de aspecto desastrado es en realidad un dios vagando por la tierra en forma mortal, o se trata de Harun Al-Rashid, la recompensa será totalmente desproporcionada. O podemos recordar todas esas historias acerca de millonarios alcohólicos que, cuando consiguen recuperarse y volver a su vida normal, regalan coches y casas a sus antiguos benefactores. Es más fácil imaginar a un mendigo dando una fortuna que devolviendo exactamente el dólar que le han prestado.<<

[39] *Ciropedia* de Jenofonte, VIII, 6; Heródoto 3.8.9; véase Briant, 2006:193-194, 394-404, que reconoce que algo así probablemente ocurriría cuando, bajo Darío, se sistematizó el sistema de regalos espontáneos que había bajo Ciro y Cambises.<<

[40] Marc Bloch, 1961:114-115. El autor añade: «Todo acto, especialmente si se repetía tres o cuatro veces, era muy probable que acabase convirtiéndose en un precedente, incluso si en primera instancia había sido excepcional o incluso ilegal». <<

[41] Se suele identificar este enfoque con el antropólogo británico A. M. Hocart (1936). Lo importante aquí es señalar que éstas no se convertían en sus ocupaciones principales o exclusivas; la mayoría de las personas seguía dedicándose a la agricultura, como los demás. Pero lo que hacían para el rey, o, posteriormente, para la comunidad, acababa viéndose como el rasgo definitorio de su naturaleza, su identidad en el todo.<<

[42] Incluso podemos sentimos ofendidos con esa persona por un acto de tacañería que nunca consideraríamos como tal en ninguna otra persona, especialmente nosotros mismos.<<

[43] Hay una versión publicada como: Sarah Stillman, «El síndrome de la chica blanca desaparecida: mujeres desaparecidas y activismo mediático» (Stillman, 2007): www.publications.oxfamco.uk/oxfam/display.asp?publications.oxfam.co.uk/oxfam/display.asp. <<

[44] Karatani (2003:203-205) lo argumenta de manera muy atractiva. Los kwaiutl y otras Primeras Naciones de la Costa Noroeste constituyen una especie de clase intermediaria: eran aristocráticas, pero, al menos durante el periodo conocido, empleaban medios no coactivos para acumular recursos (pese a Codere, 1950).<<

[45] Georges Duby (1980) proporciona la historia definitiva acerca de este concepto, que se retrotrae a ideas indoeuropeas mucho más antiguas.<<

[46] Para un típico ejemplo de reciprocidad imaginaria entre padre e hijo, véase Oliver, 1955:230. Los entusiastas de la teoría antropológica habrán notado que estoy respaldando la postura de Edmund Leach (1961) con respecto al problema del «*connublun*[*] circulante». Leach aplicó posteriormente el mismo argumento a la famosa «cadena de intercambio *kula*» (1983).<<

[47] En realidad, hay relaciones jerárquicas que son explícitamente autosubversivas: por ejemplo, la de profesor-alumno, pues si el primero tiene éxito traspasando su conocimiento al estudiante, deja de haber base para la desigualdad.<<

[48] Freuchen, 1951:154. No queda claro en qué lenguaje se pronunció, teniendo en cuenta que los inuit no tenían una institución como la esclavitud. También es interesante porque el párrafo no tendría sentido a menos que hubiera *algunos* contextos en que *sí se diera* el intercambio de regalos y, por tanto, las deudas se acumularan. Lo que el cazador enfatiza es que es importante que esa lógica no se extienda a los medios básicos de subsistencia, como la comida.<<

[49] Firth, 1959:411-412 (también en Graeber, 2001:175). Su nombre era Tei Ringa. <<

[50] Para un célebre ejemplo: Chagnon, 1996:170-176.<<

[51] De manera similar, dos grupos pueden formalizar una alianza contrayendo una «relación jocosa», según la cual cualquier miembro de uno puede, al menos en teoría, expresar exigencias igualmente ultrajantes a cualquiera del otro grupo (Hébert, 1958).<<

[52] Marcel Mauss, en su famoso *Ensayo sobre el don*, a menudo lo hacía, y a veces los resultados han arrojado confusión en los debates durante generaciones.<<

[53] Mauss, 1925; la fuente griega es Posidonio. Como de costumbre, uno nunca sabe hasta qué punto otorgar credibilidad a este relato. Mauss pensó que era plausiblemente preciso; yo sospecho que debe haber ocurrido una o dos veces.<<

[54] Según lo vuelve a narrar Ian Miller (1993:15-16). La primera cita procede directamente del original, la *Saga de Egil*, capítulo 78. Egil se mostró ambivalente en cuanto al escudo: lo llevó a una boda y se las ingenió para dejarlo caer en un tonel de cuajada agria. Tras ello, decidió que se había arruinado y aprovechó sus materiales.<<

[55] Véase, por ejemplo, Wallace-Hadrill, 1989.<<

[56] Blaxter, 1971:127-128.<<

[57] Otro antropólogo, por ejemplo, define las relaciones patróncliente como «relaciones contratadas a largo plazo en que se intercambia el apoyo del cliente a cambio de la protección del patrón; hay una ideología con carga moral y que parece excluir un seguimiento de cuentas estricto y abierto, aunque ambas partes mantienen una contabilidad aproximada e implícita; los bienes y servicios intercambiados no son similares y no implica un intercambio justo ni un equilibrio de satisfacciones, puesto que el cliente es notablemente inferior en poder y necesita al patrón más de lo que éste lo necesita a él» (Loizos, 1977:115). Nuevamente, se trata y no se trata de un intercambio; es y no es una cuestión de contabilidad.<<

[58] Es exactamente igual que si uno acepta un trabajo en una tienda de donuts; legalmente ha de ser un contrato libre entre iguales, incluso si para poder decir esto hay que mantener la encantadora ficción legal de que uno de ellos es una persona imaginaria llamada «Krispy Kreme».<<

[59] Por ejemplo, la palabra inglesa *should* («debería») procede originariamente del alemán *schuld*, que significa «culpa», «falta», «deuda». Benveniste proporciona ejemplos similares de otros lenguajes indoeuropeos (1963:58). Los lenguajes del este de Asia como el chino y el japonés rara vez refunden las palabras, pero se puede documentar en ellos la misma identificación de deuda con pecado, vergüenza, culpa y falta (Malamoud, 1988).<<

[60] *Obras morales* de Plutarco, 303B; también se toca en Finley, 1981:152, y en Millet, 1991a: 42. De igual modo, Santo Tomás de Aquino eleva a doctrina católica que los pecados eran «deudas de castigo» que se debían a Dios.<<

[61] Ésta es una de las razones por las que es tan fácil disfrazar otros tipos de relaciones como deudas. Digamos que uno quiere ayudar a un amigo en una situación económica desesperada pero no quiere que se sienta avergonzado. Lo más habitual es entregarle el dinero e insistir en que se trata de un préstamo, y luego ambas partes olvidan convenientemente que esto haya ocurrido alguna vez. O pensemos en los muchos lugares y veces en que los ricos consiguen sirvientes adelantándoles lo que es evidentemente un préstamo.<<

[62] Hay quien podría argumentar que se puede identificar algún equivalente de «gracias» o «por favor» en todas las lenguas, si uno está decidido a hallarlos, pero los términos que se hallen a menudo se emplean de manera tan diferente (por ejemplo, sólo ritualmente, o sólo hacia superiores jerárquicos) que resulta difícil darle significado a este hecho. Es significativo que a lo largo del último siglo todo idioma que se usa en oficinas o para realizar transacciones en tiendas ha tenido que crear términos que funcionen como un equivalente exacto a los ingleses *please* («por favor»), *thank you* («gracias») y *you're welcome* («de nada»).<<

[63] En español, primero se pide un favor («por favor») y luego se dice «gracias» para dar a entender que se reconoce que se ha hecho algo por uno, pues la palabra procede del latín *gratia*, que significa «influencia» o «favor». El inglés *appreciate* («apreciar») es más monetario: si se dice «realmente aprecio que hagas esto por mí» se está empleando una palabra que procede del latín *appretiare*, «poner precio».<<

[64] La frase *you're welcome*, que aparece por vez primera en época de Shakespeare, procede el inglés antiguo *wilcuma: wil* significa «placer» y *cuma* significa «invitado». Es por ello por lo que la gente aún es bienvenida (*welcome*) a una casa. Equivale, por tanto, a «sea usted invitado», implicando que no, si hay una obligación es por mi parte, pues todo anfitrión está obligado a ser generoso con sus invitados, y cumplir con esa obligación es en sí mismo un placer. Aun así, es significativo que los moralistas rara vez reprenden a nadie por no decir *you're welcome*: es mucho más opcional.<<

[65] Libro 1.12. Ésta y otras citas proceden de la traducción de M. A. Screech de Penguin, en este caso, p. 86.<<

[66] Comparemos con el filósofo árabe medieval Ibn Miskawayh: «El acreedor desea el bien del deudor, más para que le pueda devolver el dinero que por amor a él. El deudor, por su parte, no se preocupa mucho por el acreedor». En Hosseini, 2003:36. <<

[67] Muy apropiado, puesto que toda la argumentación de Panurgo no es sino una cómica interpretación de la posición de Marcelo Ficino, según la cual el motor del universo entero es el amor.<<

Capítulo 6

[1] De: Peter Carlsson, «The Relatively Charmed Life of Neil Bush» («La relativamente fácil vida de Neil Bush»), *The Washington Post*, domingo 28 de diciembre de 2003, p. D01.<<

[2] Grierson, 1977:20.<<

[3] Para ser justos con Grierson, posteriormente sugiere que la esclavitud jugó un papel importante en los orígenes del dinero, aunque nunca especula con el género, que parece significativo: las esclavas jóvenes también servían como máxima denominación de la moneda en la Islandia medieval (Williams, 1937); y en el *Rig Veda* se designan los grandes regalos y pagos con «oro, ganado y jóvenes esclavas» (Chakravarti, 1985:56-57). Por cierto, digo jóvenes porque en todos los lugares, cuando se emplea a las esclavas como unidades monetarias, la unidad se asume que es una joven de entre 18 y 20 años de edad. Una *cumal* se consideraba equivalente en valor a tres vacas lecheras o seis terneras.<<

[4] Acerca de las *cumal*, véanse Nolan, 1926; Rin/ig 1949:247-248; Gerriets, 1978, 1981, 1985; Patterson, 1982:168-169; Kelly 1998:112113. La mayoría de ellos subraya que a las *cumal* se las empleaba como unidad de contabilidad y que no sabemos nada de prácticas anteriores. Sin embargo, es notable que en los códigos legales, cuando se empleaban diferentes mercancías como unidades de contabilidad, se incluían las exportaciones más típicas del país, así como la moneda de intercambio (por eso en los códigos legales rusos se emplean las pieles y la plata). Esto implicaría un notable tráfico de esclavas en el periodo inmediatamente anterior a los registros escritos.<<

[5] Bender, 1996.<<

[6] Aquí me apoyo en el detallado estudio de campo etnográfico de Alain Testart (2000, 2001, 2002). Testart realiza una magnífica síntesis de las pruebas, aunque también él (como veremos en el siguiente capítulo) presenta algunas extrañas carencias en sus conclusiones.<<

[7] «Aunque la frase retórica “prostituir a la propia hija” circula ampliamente (…) el auténtico arreglo se suele presentar a menudo como un préstamo a la familia o un pago por adelantado por los servicios (habitualmente sin especificar, o falsos) de la hija. El interés de estos préstamos es a menudo del 100 por ciento, y su monto inicial puede verse aumentado por otras deudas (gastos de manutención, servicios médicos, sobornos a funcionarios) que se acumulan una vez la chica ha comenzado a trabajar» (Bishop y Robinson, 1998:105).<<

[8] Concuerda Michael Hudson (citado en Wray, 1999), pero queda meridianamente claro si se mira el lenguaje del original: «No desees la casa de tu vecino. No desees a su mujer, ni a su esclavo, ni a su esclava, ni su buey, ni su asno, ni nada de lo que le pertenezca» (Éxodo, 20:17).<<

[9] El *wampum* es un buen ejemplo: los indios no parecen haberlo usado nunca para comprar cosas a otros miembros de su misma comunidad, aunque sí lo empleaban regularmente en su comercio con colonos (véase Graeber, 2001:117-150). Otras monedas, como las conchas Yurok o algunas monedas de Papúa, se empleaban extensamente como moneda además de para sus funciones sociales, si bien su primer empleo parece haber surgido del segundo.<<

[10] Los textos más importantes en cuanto al «debate sobre el excrex»: Evans-Pritchard, 1931; Gray, 1968; Comaroff, 1980; Valeri, 1994. Una de las razones por las que Evans-Pritchard propuso el cambio de nombre de «precio de la novia» a «riqueza de la novia» fue que la Liga de Naciones había prohibido en 1926 su práctica al considerarla una forma de esclavitud.<<

[11] Sobre parentesco y economía de los tiv: Duggan, 1932; Abraham, 1933; Downes, 1933; Akiga, 1939; L. Bohannan, 1952; P. Bohannan, 1955, 1957, 1959; P. y L. Bohannan, 1953, 1968; Tseayo, 1975; Keil, 1979.<<

[12] Véase Akiga Sai, 1939:106, para un buen análisis de cómo pudo ocurrir esto. Para un nuevo análisis comparativo posterior desde una perspectiva regional, véase Fardon, 1984, 1985.<<

[13] Paul Bohannan señala: «La relación *kan* de deuda entre una mujer y su guardián nunca se rompe, porque el *kem* es perpetuo, la deuda nunca se puede devolver del todo» (1957:73). Por otra parte, la narración es de Akiga (1939:126-127).<<

[14] Rospabé, 1993:35.<<

[15] Evans-Pritchard, 1940:153.<<

[16] Como explica el etnógrafo, «aceptan el ganado sólo por honrarlo [al jefe], y no porque quieran el ganado a cambio de la vida de su pariente» (1940:153).<<

[17] *Op. cit.*, 154-155.<<

[18] Morgan, 1851:332. Morgan, abogado de formación, emplea aquí un término técnico, «condonación», que el Diccionario de Oxford define como «la omisión deliberada ante una ofensa».<<

[19] Morgan, 1851:333. Se partía de cinco brazas de *wampum* por un hombre, diez por una mujer, pero podían intervenir otros factores (T. Smith, 1983:236; Morgan, 1851:331-334; Parker, 1926). Acerca de las «guerras del luto», véase Richter, 1983; la expresión «poner su nombre en la esterilla» es de Fenton, 1978:315. Hay que señalar que en este caso presumo que es un hombre el que muere, pues se trata de los ejemplos en las fuentes. No queda claro que se hiciera lo mismo por las mujeres que fallecieran de muerte natural.<<

[20] Evans-Pritchard, 1940:155; 1951:109-111; HoweD, 1954:7180; Gough, 1971; Hutchinson, 1996:62, 175-176.<<

[21] Rospabé, 1995:47-48, citando a Peters, 1947.<<

[22] Acerca de las guerras de luto: Richter, 1983. Es interesante que ocurriera algo similar entre los nambikwara. Ya mencioné en el capítulo 3 que los banquetes tras los intercambios podían acabar en seducciones y asesinatos por celos; Lévi-Strauss añade que la manera habitual de resolver tales asesinatos era que el asesino se casara con la mujer de la víctima, adoptara a sus hijos y se convirtiera, de facto, en la persona que solía ser la víctima (1943:123).<<

[23] Aunque la gente la empleaba para comprar ciertos bienes de lujo (por ejemplo, instrumentos musicales) en otras aldeas (1963:54-55).<<

[24] Douglas, 1958:112; también 1982:43.<<

[25] Douglas (1963:58) estima que un hombre de éxito habría gastado un mínimo de 300 telas de rafia en pagos, y regalado otras 300, para cuando llegara a la madurez social.<<

[26] Como a menudo señalan los antropólogos, el que uno trace su ascendencia por línea materna no implica que las mujeres tengan mucho poder. Puede ser así; lo era en los iraqueses y lo es hoy en día entre los minangkabau. Pero no es así necesariamente.<<

[27] Douglas, 1963:144-145, tomado de 1960:3-4.<<

[28] Era una católica conservadora, se casó con un economista *tory* y tendía a mirar con desdén las preocupaciones de los progresistas.<<

[29] Como para remachar este concepto, se consideraba que se tenía una deuda de vida con un hombre por haber engendrado niñas (Douglas, 1963:115), deuda que sólo se le podía pagar permitiéndole tomar a una hija de alguna de sus hijas como peón. Esto sólo tiene sentido si asumimos el principio de que sólo a los hombres se les puede deber una vida, y que por tanto, en el caso de las mujeres, se entendía que la creación de vida era gratuita. Los hombres, como se ha señalado, podían ser peones, y muchos lo eran, pero no se podía comerciar con ellos.<<

[30] Douglas, 1966:150.<<

[31] Acerca de las «esposas de la aldea», véase especialmente Douglas, 1951 y 1963:128-140.<<

[32] Douglas, 1963:76. Compárese con 1951:11. La autora sencillamente repite la explicación de su informador acerca de la costumbre: los lele no «tenían que» realizar tal arreglo; como tampoco, en realidad, la mayoría de las sociedades africanas.<<

[33] Algunas esposas de la aldea eran literalmente princesas, dado que las hijas de los jefes escogían, invariablemente, casarse de esta manera con grupos etarios. Las hijas de los jefes podían tener sexo con quien quisieran, sin importar su grupo de edad, y poseían también el derecho a negarse a tener sexo, algo que las mujeres normales no podían hacer. Las princesas de este tipo eran muy raras: había tan sólo tres jefes en todo el territorio lele. Douglas estima que el número de mujeres lele que se convertían en esposas de la aldea, por otra parte, ascendía al 10 por ciento (1951).<<

[34] Por ejemplo: 1960:4; 1963:145-146, 168-173; 1964:303. Obviamente, muchas veces los hombres podían ejercer una gran presión física sobre las mujeres, al menos si todo el mundo creía que estaban en su derecho a hacerlo, pero incluso aquí Douglas subraya que las mujeres tenían un amplío margen de maniobra.<<

[35] Acerca de su pacifismo, véase especialmente 1963:70-71.<<

[36] 1963:170.<<

[37] 1963:171.<<

[38] Sobre el coste de los esclavos: 1963:36; 1982:46-47.<<

[39] Esto se debe en parte, sin embargo, a que la principal utilidad de los esclavos masculinos era ser sacrificados en los funerales de los hombres importantes (1963:36).<<

[40] Véase Graeber, 2001, cap. 4. La gran excepción a esto parece ser el dinero ganado de los nuer y de similares pueblos pastoralistas. Sin embargo, incluso el ganado era, de algún modo, un adorno personal.<<

[41] Akiga Sai, 1939:121, 158-160.<<

[42] Lo mismo ocurría cuando los tiv practicaban el matrimonio por captura: Akiga Sai, 1939:137-141.<<

[43] Bebo aquí del clásico ensayo de Paul Bohannan sobre «esferas de intercambio» (1955, 1959) complementado por Dorward, 1976, y por Guyer, 2004:27-31.<<

[44] Akiga Sai, 1939:241; P. Bohannan, 1955:66; P. y L. Bohannan, 1968, 232-235. Con respecto al carisma, en general, el Oriente en Akiga Sai, 1939:236; Downes, 1971:29.<<

[45] Véanse Abraham, 1933:26; Akiga Sai, 1939:246; P. Bohannan, 1958:3; Downes, 1971:27.<<

[46] Sobre brujos en general: P. Bohannan, 1957: 187-188; 1958; Downes, 1971:32-25. Acerca de deudas de carne (o *ikipindi*): Abraham, 1933:81-84; Downes, 1971:36-40.<<

[47] Akiga Sai, 1939:257.<<

[48] Akiga Sai, 1939:260.<<

[49] Sigo aquí a Wilson, 1951.<<

[50] Paul Bohannan (1958:4) realiza una argumentación similar, aunque idéntica.<<

[51] Las historias de migraciones de los tiv (por ejemplo, Abraham, 1933:17-26; Akiga y Bohannan, 1954; P. Bohannan, 1954) no dicen esto de manera explícita, pero pueden leerse fácilmente de esta manera. La historia de Akiga (1939:137) de migrantes tiv pintando lo que parecían llagas en la piel de sus mujeres para que los cazadores de esclavos no se las llevaran, parece muy sugerente. Pese a su carencia de gobierno, los tiv tenían una organización guerrera notoriamente eficaz y, como señala Abraham (1933:19), consiguieron enfrentar entre sí a los fulani y los jukun interviniendo en las guerras que éstos mantenían.<<

[52] Algunos de estos ataques tenían un cierto éxito. Durante algún tiempo, parece ser, el vecino reino de los jukun, que realizó varios intentos (finalmente sin éxito) para incorporar a los tiv en el siglo XVILL, vendía esclavos tiv a comerciantes de esclavos de la costa (Abraham, 1933:19; Curtin, 1965:255, 298; Latham, 1973:29; Tambo, 1976:201-203). Es, sin duda, muy significativo que los propios tiv insistieran, en la década de 1930, en que los jukun eran caníbales, y que los orígenes de la «organización» *mbatsav* procedan de ciertos títulos de mando que los tiv adquirieron de ellos cuando, finalmente, llegaron a una paz política (Abraham, 1933:33-35).<<

[53] Jones, 1958; Latham, 1971; Northrup, 1978:157-164; Herbert, 2003:196. El famoso viajero árabe Ibn Battuta, al que ya hemos conocido en la corte del rey de Singh en el capítulo 2, vio gente usándolas como moneda en la región del Níger, no muy lejos de allí, en la década de 1340.<<

[54] Herbert (2003:181) estima que los europeos exportaron a África unas 20.000 toneladas de latón y cobre entre 1699 y 1865. Se fabricaba en Bristol, Cheadle y Birmingham La mayor parte se intercambiaba por esclavos.<<

[55] Baso esta cifra en el hecho de que se sabe que se exportaron 152.076 esclavos de la bahía de Biafra en aquella época (Eltis, Behrent, Richardson y Klein, 2000). El tráfico de esclavos duró, en Oíd Calabar, desde aproximadamente 1650 a 1841, tiempo durante el cual el puerto fue el más grande de la bahía, y las exportaciones de la misma bahía durante su momento de apogeo representaron el 20 por ciento de las de toda África (Lovejoy y Richardson, 1999:337).<<

[56] Sheridan, 1958; Price, 1980, 1989, 1991.<<

[57] Una variedad más grande de conchas.<<

[58] Barbot, en Talbot, 1926,1:185-186.<<

[59] Inkori (1982) demuestra que a finales del siglo XVIII, los barcos británicos que atracaban en Oíd Calabar transportaban unos 400 mosquetes cada uno, de promedio, y que entre 1757 y 1806 se importó un número total de 22.986 tan sólo en la región de CalabarCamerún. Sin embargo, el ron y otros licores representaban una importación mucho menor.<<

[60] Una solución habitual, especialmente en los primeros años, era que los mercaderes llegaran a las aldeas en canoas cargadas con mercancías, las intercambiaran por esclavos y luego, si no llegaban a la cuota necesaria, esperaran al anochecer y sencillamente atacaran hogares a lo largo del río, llevándose a todo aquel que pudieran encontrar (Clarkson, en Northrup, 1978:66, también citado en Noah, 1990:94).<<

[61] La literatura académica existente resulta de escasa ayuda a la hora de reconstruir cómo una forma se convirtió en la otra, dado que tan sólo hay obras que tratan de la existencia de peones como un asunto de parentesco (p. ej., Douglas, 1864; Fardon, 1985,1986) *o bien* como un asunto de comercio (p. ej., Falda y Lovejoy, 1994), pero sin comparar ambas formas. En consecuencia, muchas cuestiones básicas permanecen sin respuesta. Falda y Lovejoy, por ejemplo, sugieren que el trabajo del peón hace las veces de interés, pero el libro no contiene información acerca de si existían los préstamos con intereses en los lugares de África en los que existía la práctica de los peones.<<

[62] Es también evidente que este tipo de peón debe de proceder de una institución similar a la de los lele. Muchas de sus normas son iguales. Por ejemplo, al igual que entre los lele, si se prometía a una niña, el acreedor a menudo tenía la opción de casarse con ella cuando llegara a la madurez, cancelando así la deuda.<<

[63] Lovejoy y Richardson, 1999:349-351; 2001.<<

[64] Equiano, 1789:6-13.<<

[65] Otras asociaciones similares incluían a los akunakuna y a los efik, que tenían su base en la misma Calabar. Los Aro hablaban igbo, y la región era un mosaico de zonas de habla igbo e ibibio.<<

[66] Acerca de los aro en general, véanse Jones, 1939; Ottenberg, 1958; Afigbo, 1971; Ekejiuba, 1972; Isichei, 1976; Northrup, 1978; Dike y Ekejiuba, 1990, y Nwauwa, 1991.<<

[67] Dike y Ekejiuba (1990:150) estiman que un 70 por ciento de los esclavos vendidos a europeos en la bahía de Biafra procedían de los aro. La mayoría de los demás procedía de las otras sociedades de mercaderes.<<

[68] Un anciano del siglo XX recordaba: «A una mujer que cometía adulterio, su marido la vendía y se quedaba con el dinero. Se vendía a los ladrones y el dinero de la venta se daba a los ancianos que habían tomado la decisión» (Northrup, 1978:69).
<<

[69] Northrup, 1978:1978:73. <<

[70] Sobre la sociedad Ekpe y su manera de cobrar las deudas en la propia Calabar, véanse Jones, 1968; Latham, 1973:35-41; Lovejoy y Richardson, 1999:347-349. Sobre la propagación de la sociedad Ekpe a Arochukwe y por toda la región, véanse Ruel, 1969:250-258; Northrup, 1978:109-110; Nwaka, 1978; Ottenberg y Knudson, 1985. Nwaka (1978:188) escribe: «La sociedad Ekpe, la más extendida por la zona del río Cross, formaba la base del gobierno local. Llevaba a cabo funciones ejecutivas y judiciales en las zonas en que operaba. A través de sus miembros administraba castigos a los delincuentes, vigilaba el cumplimiento de las costumbres y apoyaba la autoridad de los ancianos. Hasta cierto punto, las leyes de la Ekpe regulaban las vidas de la mayoría de los miembros de la comunidad en asuntos como la limpieza de calles, recaudación de deudas y demás asuntos de beneficio común». <<

[71] Latham, 1963:1963:38. <<

[72] Tomado de Walker, 1875:120.<<

[73] Ottenbergy Ottenberg, 1962:124.<<

[74] Partridge, 1905:72. <<

[75] Si uno buscaba un peón, no podía sencillamente coger cualquier niño al azar de una aldea vecina, pues sus padres pronto le seguirían la pista hasta dar con él.<<

[76] En Lovejoy y Richardson, 2001:74. Para un caso paralelo en Ghana, véase Getz, 2003:85.<<

[77] De modo notable, Akiga Sai (1939:379-380) insiste en que, entre los tiv, éste era uno de los orígenes de la esclavitud: el rapto de rehenes del mismo linaje de alguien que se resistiera a pagar una deuda. Mantenían al rehén encadenado durante algún tiempo y luego lo vendían al extranjero. «Éste es el origen de la esclavitud.»<<

[78] Cuenta Harris (1972:128), escribiendo acerca de otro distrito de Cross River, Ikom, uno de los mayores suministradores de esclavos de Calabar. Allí, nota la antropóloga, a menudo los deudores se veían obligados a empeñarse ellos mismos cuando parientes de la rama paterna y materna intervenían para evitar que vendiera a más parientes. La consecuencia era que acababan como esclavos, enviados a Calabar.<<

[79] No sabemos qué proporción. El rey Eyo II contaba a un misionero británico que los esclavos «se vendían por diferentes razones: algunos, como prisioneros de guerra; otros, por deudas; algunos por quebrantar las leyes del país, y otros porque grandes hombres los odiaban» (en Noah, 1990:95). Esto sugiere que la deuda no era insignificante, especialmente dado que Pier Larson (2000:18) señala que la mayoría de las fuentes de la época citaban como causa «la guerra», dado que se la consideraba una razón más legítima. Compárese con Northrup, 1978:76-80.<<

[80] Reid, 1983:8.<<

[81] *Op. cit.*<<

[82] Reid, 1983:10.<<

[83] Vickers (1996) proporciona una excelente historia de la imagen de Bali en el imaginario del Atlántico Norte, de «la salvaje Bali» al paraíso terrenal.<<

[84] Geertz y Geertz, 1975; Boon, 1977:121-124. Belo (1936:26) cita informadores de la década de 1920 que insistían en que el matrimonio por captura era una innovación relativamente reciente, surgida de las pandillas de jóvenes que robaban mujeres de aldeas enemigas y que, a menudo, pedían a sus padres dinero por su rescate.<<

[85] Boon, 1977:74.<<

[86] Covarrubias (1937:12) señala que ya en 1619 las mujeres balinesas eran muy apreciadas en los mercados de esclavos de Reunión.<<

[87] Boon, 1977:28; Van der Kraan, 1983; Wiener, 1995:27.<<

[88] Vickers, 1996:61. Tan sólo remarcar que la literatura antropológica acerca de Bali —especialmente el famoso ensayo de Clifford Geertz acerca de las peleas de gallos balinesas como «juegos profundos» (1973), un espacio en que la gente de Bali puede expresar sus demonios interiores y contar historias acerca de sí mismos, o su concepción de los Estados precoloniales como «estados-teatro» (1980) con políticas centradas en la acumulación de recursos para la realización de magníficos rituales— debería repensarse a la luz de todo esto. Hay una especial ceguera en esta literatura. Incluso Boon, tras la arriba mencionada cita acerca de hombres escondiendo a sus hijas, procede, en la página inmediatamente posterior (1977:75), a referirse a los «súbditos» de ese gobierno como, en realidad, tan sólo «una audiencia ligeramente gravada para sus rituales», como si la perspectiva de la violación, asesinato y esclavización de los propios hijos no importara o, al menos, no poseyera una importancia explícitamente política.<<

[89] Todo esto es, en realidad, una crítica a la argumentación de Louis Dumont (1992) de que las únicas sociedades auténticamente igualitarias son las modernas, e incluso que éstas lo son por defecto: como su valor definitivo es el individualismo, y dado que cada individuo es valioso por encima de todos los demás en virtud del grado en que es único, no puede haber base para afirmar que nadie sea superior a nadie más. Se puede tener exactamente lo mismo sin ninguna doctrina de «individualismo occidental». El concepto entero de «individualismo» debería repensarse.<<

[90] Beattie, 1960:61.<<

[91] Cierto es que en muchas sociedades tradicionales se imponen castigos a los hombres que pegan en exceso a sus mujeres. Pero casi siempre la asunción general es que *un poco* de esa actitud es aceptable.<<

[92] Acerca de charivari, véanse por ejemplo Davis, 1975; Damton, 1984. Keith Thomas (1972:630), que cita esta misma historia Nyoro en una narración acerca de aldeas inglesas de la época, recoge una serie entera de sanciones sociales, como sumergir a modo de «escarnio social», que parece enteramente dirigido al control violento de las mujeres, pero, extrañamente, afirma que el charivari se dirigía contra los *hombres* que pegaban a sus mujeres, pese a que todas las demás fuentes apuntan a lo opuesto.<<

[93] No del todo. Nuevamente se podría citar la sociedad iroquesa de la misma época como ejemplo: se trataba en muchos sentidos de un matriarcado, especialmente a escala cotidiana y doméstica, y no se intercambiaban mujeres.<<

[94] Tomado de Trawick, 2000:185, cuadro 11.<<

[95] Diagrama reproducido a partir del de P. Bohannan, 1957:87.<<

[96] Akiga Sai, 1939:161.<<

[97] También entre los lele. Mary Douglas resalta (1963:131) que se consideraba aceptable azotar a una esposa de la aldea por rehusarse a tener sexo o trabajar, pero que no se reflejaba en su estatus, puesto que lo mismo valía para las esposas casadas con un solo hombre.<<

Capítulo 7

[1] Para un diccionario protosumerio, http://sumerian.org.<<

[2] Florencio, en los *Instituía* de Justiniano, 1.5.4.1. Es interesante señalar que cuando se han realizado intentos de justificar la esclavitud, comenzando por Aristóteles, suelen enfocarse no tanto en la institución, que no es en sí justificable, como en las cualidades inferiores del grupo étnico esclavizado de turno.<<

[3] Elwahid, 1931. Clarence-Smith (2008:17n56) señala que el propio libro de Al-Wahid surge entre intensos debates en Oriente Medio acerca del papel de la esclavitud en el islam, debates que habían venido dándose desde al menos mediados del siglo XIX.<<

[4] Elwahid, 1931:101-110, *et passim*. Una lista similar aparece en Patterson, 1982:105.<<

[5] La venta de hijos se percibió siempre como un signo de decadencia moral y económica; incluso emperadores romanos postreros, como Diocleciano, señala Al-Wahid, apoyaban actos de beneficencia en apoyo de las familias pobres, a fin de que no tuvieran que recurrir a ello (Elwahid, 1931:89-91).<<

[6] Mitamura, 1970.<<

[7] La esclavitud por deuda, señala, se había practicado desde los inicios de la historia de Roma, pero se debía a que, según la Ley de las Doce Tablas, los deudores insolventes podían ser ejecutados. En la mayoría de los lugares en que esto no era posible, al deudor no se lo esclavizaba completamente, sino que se lo convertía en peón por deudas (véase Testart, 2000, 2002, para una completa explicación de las diferentes posibilidades).<<

[8] Al-Wahid cita ejemplos de Ateneo de pacientes griegos que se ofrecían a sí mismos como esclavos a doctores que habían salvado sus vidas (*op. cit*234).<<

[9] Ulpiano es preciso: «En todos los apartados de la ley, se considera que una persona que no consigue escapar de manos enemigas muere desde el momento en que es capturada» (*Digesto*, 49.15.18). La *Lex Cornelia* de 84-81 a.C. especifica que es necesario volver a casarse.<<

[10] Meillassoux, 1996:106.<<

[11] Patterson, 1982. «La esclavitud», como la define, «es la dominación permanente y violenta de personas alienadas desde su nacimiento y generalmente deshonradas» (1982:13).<<

[12] Cita aquí, con excelentes resultados, a Frederick Douglass: «Un hombre sin fuerza carece de la esencial dignidad humana. La naturaleza humana es tal que no honra a un hombre desvalido, aunque puede compadecerse de él; e incluso esto no puede durar mucho si no surgen en el hombre señales de poder» (en Patterson, 1982:13).<<

[13] Es de suponer que también significaba lo mismo para una mujer, aunque en el caso femenino, como veremos, la cuestión se vio inextricablemente ligada a cuestiones de castidad y fidelidad.<<

[14] Paul Houlm (en Duffy, MacShamhráin y Moynes, 2005:431). Ciertamente, la balanza comercial parece haber fluctuado en un sentido y en otro; en determinados periodos los barcos irlandeses atacaban las costas inglesas, y tras el año 800 d.C. los vikingos capturaron a miles de personas, haciendo de Dublín, durante un breve tiempo, el mayor mercado de esclavos de Europa. Pese a esto, parecería que, por la misma época, las *cumal* ya no eran usadas como moneda real. Hay aquí algunos paralelismos con África, donde en ciertos lugares y momentos, en virtud del comercio, las cuentas se saldaban también en esclavos (Einzig, 1949:153).<<

[15] San Patricio, uno de los fundadores de la Iglesia en Irlanda, fue uno de los pocos Padres de la Iglesia abierta e incondicionalmente opuestos a la esclavitud.<<

[16] Doherty, 1980:78-83.<<

[17] Gerriets, 1978:128; 1981:171-172; 1985:338. En dramático contraste, por cierto, con las leyes galesas de dos o tres siglos más tarde, en que los precios de todos estos objetos quedan fastidiosamente especificados (Ellis, 1926:379-381). La lista de objetos está tomada aleatoriamente de los códigos galeses.<<

[18] Doherty, 1980:73-74.<<

[19] Esto era así en los idiomas irlandés y galés, y parece ser que también en otras lenguas célticas. Charles Edwards (1978:130; 1993:555), de hecho, traduce «precio del honor» como «valor facial».<<

[20] La única excepción es un texto eclesiástico: Einzig, 1949:247248; Gerriets, 1978:71.<<

[21] La principal fuente acerca del sistema monetario es Gerriets (1978), una disertación que lamentablemente nunca se publicó como libro. También se puede encontrar en Charles-Edwards, 1993:478-485, una tabla de tipos de cambio estándar entre *cumal*, vacas, plata, etc.<<

[22] Gerriets, 1978:53.<<

[23] Si se prestaba a otro hombre el caballo o la espada y no la devolvía a tiempo para una batalla, causando pérdida de «cara»; o incluso si un monje dejaba su casulla a otro y éste no se la devolvía a tiempo, con lo que debía acudir a un sínodo importante vestido de manera inadecuada, podía pedir su precio del honor (Fergus, 1988:118).<<

[24] El precio del honor de los reyes galeses era mucho más alto (Ellis, 1926:144).<<

[25] Los reyes provinciales, con más rango, tenían un precio de honor de 14 *cumal*, y en teoría había un alto rey en Tara que gobernaba sobre toda Irlanda, pero el puesto solía estar disputado o vacante (Byme, 1923).<<

[26] Todo esto es una simplificación de lo que en realidad era un sistema terriblemente complicado, y algunos puntos (especialmente en cuanto al matrimonio, del que hay algunas variantes, con diferentes maneras de integrar dote y precio de la novia) permanecen oscuros. En el caso de los clientes, por ejemplo, había dos pagos iniciales por parte del señor, uno de los cuales era el precio del honor. Con los «clientes libres», sin embargo, no se pagaba el precio del honor, y el cliente no quedaba reducido a un estatus servil (véase Kelly, 1988, como el mejor resumen).<<

[27] *Código de Demetia*, 11.24.12 (Howel, 2006:559). Se especifica una pena similar por el asesinato de funcionarios en ciertos distritos (Ellis, 1926:362).<<

[28] «No existen pruebas de que se pudieran asignar precios a los propios bienes. Es decir, aunque el dinero irlandés servía para cuantificar el estatus de un individuo, no se empleaba para cuantificar el valor de los bienes» (Gerriets, 1985:338).<<

[29] Sutton, 2004:374.<<

[30] Gallant, 2000. Se pueden poner como ejemplo las frases «asunto de honor» o «crimen de honor» para dejar en evidencia que estos sentimientos no son exclusivos de la Grecia rural.<<

[31] De hecho, con la misma facilidad podríamos dar la vuelta a la pregunta y cuestionamos: ¿por qué es tan insultante sugerir que la hermana de un hombre intercambia sexo por dinero? Es una razón por la que afirmo que los conceptos de honor aún moldean nuestras percepciones en maneras de las que no somos conscientes: hay muchos lugares del mundo donde la sugerencia de que la mujer de alguien comercia con sexo o la hermana tiene múltiples amantes, es más probable que se reciba con divertimento que con furia asesina. Ya hemos visto ejemplos en los gunwinggu y los lele.<<

[32] Evidentemente aquí distingo el término del sentido más amplio de patriarcado para la mayor parte de la literatura feminista, en el sentido de cualquier sistema social basado en la subordinación de la mujer por parte del hombre. En este sentido más amplio, los orígenes del patriarcado han de buscarse en un periodo histórico muy anterior, tanto en el Mediterráneo como en Oriente Medio.<<

[33] El modelo de «infiltración semítica» ya se puede hallar en fuentes tan clásicas como Saggs (1962). En términos generales, el patrón parece ser uno de crisis urbanas periódicas, con la sociedad fluvial al borde del colapso, seguidas por un renacimiento, aparentemente tras la llegada de una nueva ola de pastoralistas semíticos (Adams et al, 1974).<<

[34] Rohrlich, 1980, es un interesante ejemplo.<<

[35] Ésta es, por supuesto, una amplia simplificación de una tesis identificada sobre todo con el antropólogo Jack Goody (1976, 1983, 1990). El principio básico es que la dote no es tanto un pago por parte del padre de la novia (pues puede proceder indistintamente de ambas partes) como un tipo de herencia adelantada. Sin embargo, Goody tiene muy poco que decir acerca de Mesopotamia, y lo poco que dice (1990:315-317) se centra sobre todo en las prácticas de las clases acomodadas.<<

[36] Wílcke, 1985; Westbrook, 1988; Greengus. 1990; Stol, 1995:125127. Para [la ciudad mesopotámica de] Mari: Lafont, 1987; para las prácticas de la Antigua Mesopotamia: Greengus, 1966, 1969; para [la ciudad mesopotámica de] Nuzi, Grosz, 1983, 1989.<<

[37] Nuestras mejores fuentes proceden de la ciudad de Nuzi alrededor de 1500 a.C., aunque Nuzi era atípica en muchos aspectos, sobre todo debido a la influencia hurrita. En Nuzi, los pagos por matrimonio parecen haberse dado por fases; por ejemplo, con el nacimiento del primer hijo (Grosz, 1981:176). Es un patrón conocido para los antropólogos gracias a Melanesia, África y numerosas regiones de todo el mundo.<<

[38] Finkelstein, 1966; VerSteeg, 2000:121, 153nl. Un padre podía reclamar daños monetarios contra quien difamara a su hija acusándola de no ser virgen, presumiblemente porque abarataría el precio de la novia (Cooper, 2002:101).<<

[39] Bottéro, 1992:113.<<

[40] Stol, 1995:126.<<

[41] Cardascia, 1959, acerca de la «adopción matrimonial» (también Mendelsohn, 1949:8-12; Greengus, 1975). En épocas de hambruna, a veces incluso se dispensaba del precio de la novia, y una familia en la miseria podía entregar a su hija a un hogar rico a cambio de la promesa de mantenerla con vida.<<

[42] Evans-Pritchard, 1931; Raglan, 1931. Era un tanto irónico que el debate tuviera lugar en Inglaterra, puesto que era uno de los pocos lugares en que aún era técnicamente legal vender o incluso subastar a la propia mujer (Menefee, 1981; Stone, 1990:143-148; véase Pateman, 1988). Stone señala que aunque las «ventas de esposas» en público parecen haber sido, en realidad, divorcios de previo acuerdo, «los detalles del ritual estaban diseñados para subrayar la naturaleza final de la transferencia de propiedad, imitando tan fielmente como era posible la venta de una vaca o una oveja. Se empleaba un ronzal para llevar a la mujer de su casa al mercado y del mercado a la casa de su comprador» (1990:145). La práctica, confinada a las clases populares, causó un escándalo cuando se la documentó en *El alcalde de Casterbridge*, de Thomas Hardy, pero tan sólo se la abandonó por completo en 1919.<<

[43] Finley, 1981:153-155; Stienkeller, 2003; Mieroop, 2005:27-28. Mieroop señala que el contrato documentado más antiguo de este tipo data de la Babilonia del siglo XX a. C.[*]. Se trata de un interesante ejemplo de la historia primitiva del trabajo asalariado. Como ya he escrito previamente (Graeber, 2006:66-69; 2007:91-94), los contratos de trabajo asalariado en la Antigüedad eran, sobre todo, un asunto de alquiler de esclavos, una práctica documentada en Mesopotamia tan sólo en época neobabilónica (Oppenheim, 1964:78; VerSteeg, 2000:70-71; para un paralelo egipcio, véase VerSteeg, 2002:197).<<

[44] Todo este tema se ve complicado por las aseveraciones de Herodoto (1.199) de que se esperaba de todas las mujeres babilónicas, excepto las hijas de la élite, que al menos una vez se prostituyeran en los templos para pagarse la dote. Esto era evidentemente falso, pero ha confundido un tanto los términos del debate entre quienes insisten en la importancia de las «hieródulas», o que incluso afirman que toda prostitución era sagrada (p. ej., Kramer, 1969; Lambert, 1992), y quienes rechazan toda la noción como una fantasía oriental (Amaud, 1973; Westenholz, 1989; Beard y Henderson, 1997; Assante, 2003). Sin embargo, la reciente publicación de textos de Kish y Sippar prueban que definitivamente tuvieron lugar rituales sexuales implicando a las mujeres del templo, de las cuales al menos algunas cobraban por ello (Gallery, 1980; Yoffee, 1998; Stol, 1995:138-139). Que yo sepa, el primero en sugerir la analogía con las *devadasis* fue Yoffee en 1998:336. Acerca de las *devadasis* en general, véanse Orr, 2000; Jordán, 2003; Vijaisri, 2004.<<

[45] Kramer, 1963:116; Bahrani, 2001:59-60.<<

[46] Se puede hallar una lectura similar en Bottéro (1992:96) aunque sin la ambivalencia, que Lerner (1980:247) subraya.<<

[47] Véanse Lemer, 1980; Van Der Toom, 1989; Lambert, 1992.<<

[48] Por otro lado, en muchos sitios se tiende a confundir a mujeres mercaderes a pequeña escala con prostitutas, simplemente porque mantenían múltiples relaciones con hombres sin relación familiar (para un ejemplo contemporáneo kazajo, véase Nazpary, 2001), y los roles a veces pueden superponerse.<<

[49] Diakonoff (1982). A las bandas más o menos desconectadas de nómadas pastoralistas o refugiados se las conocía genéricamente como *hapiru o habiru*, tanto en Mesopotamia como en el Oeste. Éste pudo ser el origen del término «hebreo», otro de los grupos que según sus propias narraciones históricas habían huido de la servidumbre, vagaron por el desierto con sus rebaños y finalmente descendieron como conquistadores sobre una ciudad.<<

[50] Herodoto, 1.199; también Estrabón, 16.1.20.<<

[51] *Revelaciones*, 17.4-5. *Revelaciones* parece seguir más la perspectiva de los seguidores de Pedro que la de los de Pablo. Observo, de pasada, que el rastafarianismo, la principal voz profética que hoy en día emplea la imagen de Babilonia como símbolo de corrupción y opresión (aunque tiende a atenuar la imaginería de corrupción sexual), ha tratado, en gran parte, de la reafirmación de la autoridad patriarcal entre los pobres.<<

[52] 1980:249-254; 1989:123-140. La principal fuente textual es Driver y Miles, 1935; también Cardascia, 1969.<<

[53] En las bodas sumerias, el padre de la novia la cubría con un velo y el novio lo retiraba: era mediante este acto que la desposaba (Stol, 1995:128). No sólo demuestra esto el grado en que el velo era un símbolo de sumisión en el entorno de la autoridad doméstica del hombre; también debe de haber sido la fuente para la posterior adopción de la práctica por los asirios.<<

[54] Mi enfoque del confucianismo sigue al de Deng (1999), un tanto poco convencional. Véase Watson, 1980, acerca de la mercantilización de la mujer; Gates, 1989, en relación con el declive generalizado de las libertades femeninas durante la dinastía Song; parece haber habido otro gran contratiempo durante la dinastía Ming: para un estudio reciente, Ko, Haboush y Piggott (2003). Testart (2000, 2001:148-149, 190) subraya que el caso de China confirma su «ley sociológica general» de que las sociedades que practican el precio de la novia permiten también la esclavitud por deudas (Testart, Lécrivain, Karadimas y Govoroff, 2001) dado que China fue un lugar en que el gobierno intentó, sin éxito, frenar ambas prácticas. Otro aspecto del confucianismo fue que la esclavitud masculina se veía como más cuestionable que la femenina; aunque nunca llegó tan lejos como se llegó en Corea, donde tras la invasión de Hideyoshi se aprobó una ley según la cual *sólo* se podía esclavizar a las mujeres.<<

[55] También (1973, 1989) fue el primero en realizar la crítica hoy en día estándar a la argumentación de Goody. Éste prefiere ver estos pagos como dotes indirectas, pues se hacían a la familia (1990:178-197).<<

[56] Acerca del honor homérico, véanse Finley, 1954:118-119, Adkins, 1972:14-16, Seaford, 1994:6-7. El ganado vuelve a ser la principal unidad de contabilidad junto con la plata. Como los estudiosos de los clásicos han señalado, los únicos actos de venta y compra reales en los poemas homéricos se dan con extranjeros (Von Reden, 1995:5876, Seaford, 2004:26-0; Finley, 1954:67-70). No es necesario añadir que la sociedad homérica carecía de la precisión legalista de la noción irlandesa de «precio del honor», aunque a grandes rasgos los principios eran los mismos, puesto que *time* podía significar tanto «honor» como «castigo» y «compensación».<<

[57] Ni en la *litada* ni en la *Odisea* se emplea el término *time* en el sentido de «precio» de las mercancías, aunque es cierto que apenas se mencionan precios de mercancías. Sí se emplea, sin embargo, como «compensación» en el sentido del *wergeld* o precio del honor (Seaford, 2004:198n46). El primer uso registrado de *time* como precio de compra se da en el ligeramente posterior himno homérico a Deméter (132), en donde, como señala Seaford, es significativo que se refiera a un esclavo.<<

[58] Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 2.2. Se refiere a la gran crisis que llevó a las reformas de Solón, el famoso «sacudirse las cadenas» de 594 a.C. aprox. <<

[59] La esclavitud en Grecia era, de hecho, algo mucho más extremo que nada que parezca haber existido en Oriente Medio en la misma época (véanse, p. ej., Westermann, 1955; Finley, 1974; Wiedemann, 1981; Dandamaev, 1984; Westbrook, 1995), no sólo porque los «esclavos» de Oriente Medio no eran técnicamente esclavos sino peones por deudas redimibles, y de los que por tanto, al menos en teoría, no se podía abusar, sino incluso porque aquellos que eran por completo propiedad privada tenían mayores derechos.<<

[60] «Bastarse a sí mismos es, a la vez, un fin y una felicidad» (Aristóteles[*], *Política*, 1256-1258; véase Finley, 1974:109-11; Veyne, 1979 para un debate clásico acerca de lo que significaba en la práctica).<<

[61] La argumentación sigue la línea de Kurke, 2002. Acerca de los burdeles públicos, véanse Halperin, 1990; Kurke, 1996. En realidad, en Grecia también había prostitutas en templos; las más famosas, en Corinto, de las que Estrabón (8.6.20) aseguraba que había un millar en el Templo de Afrodita, al parecer esclavas que habían sido dedicadas al templo por píos dueños.<<

[62] Como se puede ver en la cita de David Sutton, en la nota 29. Para un ejemplo de literatura antropológica en tomo al honor en la sociedad griega contemporánea, véanse Campbell, 1964; Peristiany, 1965; Schneider, 1971; Herzfeld, 1980, 1985, y Just, 2001.<<

[63] Acerca de lo impropio del trabajo de la mujer fuera de casa, véase Brock, 1994. Sobre la segregación hacia la mujer en general, Keuls, 1985; Cohén, 1987; Just, 1989; Loraux, 1993.<<

[64] Las pruebas son abrumadoras, pero hasta hace poco se han ignorado. Lleweliyn-Jones (2003) señala que la práctica comenzó como un amaneramiento aristocrático, pero que hacia el siglo V todas las mujeres respetables «iban con velo de manera cotidiana y rutinaria, al menos en público y delante de hombres que no fueran de la familia» (ibíd.: 14).<<

[65] Van Reden, 1997:174, haciendo referencia a Heródoto, 7.233; *Pericles* de Plutarco, 26.4.<<

[66] Una mujer a la que uno de ellos, Aquiles, había reducido personalmente a la esclavitud. Briseida era originaria de la ciudad troyana de Limeso, y le fue concedida a Aquiles como premio tras haber matado a su marido y a sus tres hermanos en el ataque griego a la ciudad (al saberlo, su padre se ahorcó poco después). En la *Ilíada*, Aquiles insiste en que la ama. No se consideró que la opinión de Briseida al respecto fuera digna de ser registrada, aunque poetas posteriores, incómodos con la idea de que la más grande hazaña épica de la Antigüedad fuera una celebración de una mera violación, pergeñaron una historia según la cual Briseida hacía años que estaba enamorada de Aquiles, y que, de alguna manera, manipuló los acontecimientos para que comenzara la batalla.<<

[67] Los guerreros homéricos no eran en absoluto aristócratas, o si lo eran, lo eran, en palabras de Calhoun (1934:308), «en el sentido más vago de la palabra». En su mayor parte eran sólo un grupo de jefecillos locales y guerreros ambiciosos.<<

[68] Véase Kurke, 1997:112-113; 1999:197-198, para un mayor desarrollo de esta idea. También Seaford: «Mientras que el don o regalo homérico está investido de la personalidad de su heroico donante, la única persona a la que el *dinero* se parece es la prostituta. Para Shakespeare es la "puta común de todo el género humano"» (2002:156, énfasis en el original). En honor a la verdad, Seaford está un tanto desorientado aquí. Shakespeare se refiere a la *tierra* como «puta común de todo el género humano» cuyo útero produce oro, es decir, dinero (*Timón de Atenas*[*] Acto 4, Esc. 3).<<

[69] Seaford (2002), en su crítica a Kurke, señala que las fuentes griegas regularmente vuelven a este tema.<<

[70] Cuando, en la *Odisea* (11.488-491), Aquiles quiere invocar a la persona más baja y miserable que pueda imaginar, no invoca a un esclavo sino a un *thete*, un simple jornalero a sueldo de nadie.<<

[71] Las *porne* por libre solían ser hijas de extranjeros o de residentes venidos de fuera. Al igual, por cierto, que las cortesanas de los aristócratas.<<

[72] Observará el lector que ni siquiera en las anécdotas siguientes aparece la mujer. No tenemos ni idea de quién fue la mujer de Polemarco.<<

[73] Recordemos aquí que la pederastía era técnicamente ilegal. Para ser más exactos: que un hombre se sometiera pasivamente a sodomía era ilegal, y uno podía ser despojado de su ciudadanía por hacerlo. Aunque la mayoría de los hombres adultos tenían asuntos amorosos con jóvenes, y la mayoría de los jóvenes, con hombres, todo el mundo lo hacía pretendiendo que no había relaciones sexuales; por tanto, se podía acusar a casi cualquiera de conducta inapropiada en el pasado. El ejemplo más famoso es el *Contra Timarco*, de Esquines (véanse Van Reden, 2003:120-123, y Dillon, 2003:117-128). Los mismos dilemas, exactamente, resurgen en Roma, donde Cicerón acusó a su rival Marco Antonio de haber sido prostituto (*Filípicas*, 2.44-45) y en que Octaviano, posteriormente Augusto, tenía amplia fama de haberse prostituido, de joven, con Julio César, entre otros poderosos patrones (Petronio, *Augusto: 68*)[*]. <<

[74] Los casos más famosos fueron Atenas, Corinto y Megara (Asheri, 1969; St. Croix, 1981; Finley, 1981:156-157).<<

[75] La ley se llamaba *Palintokia* y se la conoce sobre todo gracias a Plutarco (*Obras morales*, 295D, que aparentemente extrae de una perdida *Constitución de los megaros* de Aristóteles). Casi todo al respecto se encuentra bajo estudio académico (Asheri, 1969:14-16; Figueria, 1985:14-156; Millett, 1989:21-22; Hudson, 1992:31; Bryant, 1994:100-144). Hudson, por ejemplo, argumenta que, dado que los acontecimientos tuvieron lugar hacia 540 a.C., en una época en que posiblemente no existían los préstamos con intereses, es muy posible que toda la historia no sea sino propaganda política posterior. Otros sugieren que ocurrió, pero mucho más tarde. Es interesante comprobar que todas las fuentes griegas la tratan como una medida radical y descaradamente populista, pese a que medidas similares se convirtieron en habituales durante la mayor parte de la Edad Media en Europa.<<

[76] No está nada claro que en este periodo tan temprano existieran los préstamos con intereses, dado que la primera referencia (aparentemente) a los mismos data de aproximadamente 475 a.C., y las primeras que no dejan lugar a dudas datan de finales de ese mismo siglo (Bogaert 1966, 1968; Finley, 1981; Millett, 1991a: 44-45; Hudson, 1992).<<

[77] Comparar con, por ejemplo, Levítico 25:35-37, que estipula que es permisible convertir un «compatriota» pobre en un cliente o arrendatario, pero *no* cobrarle intereses por un préstamo.<<

[78] Como subraya Hesíodo en *Trabajos y días* (II 344-366); es nuestra fuente principal acerca de estos asuntos. Paul Millett (1991a: 30-35) proporciona un examen a fondo de este pasaje, para ilustrar las ambigüedades entre préstamos y regalos. El libro de Millett *Lending and Borrowing in Ancient Athens* («Prestar y pedir prestado en la Atenas de la Antigüedad» (*op. cit*.) es la obra clásica al respecto. El estudio académico de la economía de la Grecia clásica se ha preocupado durante mucho tiempo de lo que se conoce (anacrónicamente) como debate de primitivistas contra modernistas; Millett toma una postura fuertemente primitivista y, como es lógico, ha sido blanco de innumerables críticas del otro bando (p. ej., Cohén, 1995; Shipley, 1997, 2001). La mayor parte del debate, sin embargo, gira en tomo a la prevalencia de los préstamos comerciales, un tema tangencial para mis actuales preocupaciones.<<

[79] La historia es tan chocante porque en casi ninguna otra historia Nasrudín se comporta de una manera que el público pueda considerar explotadora o injusta. Las que sí lo hacen suelen centrarse en su relación con su vecino el avaro: se supone que el oyente sabe que ser un miserable conduce, necesariamente, al infortunio.<<

[80] «Contra Nicóstrato» (Demóstenes, 53). Mi versión sigue en gran medida a Millett (1991a: 53-59) pero también bebe de Trevett, 1992; Dillon, 2002:94-100 y Harris, 2006:261-263. La interpretación de los motivos de Nicóstrato es mía; Dillon, por ejemplo, sospecha que toda la historia de su secuestro y rescate en Egina es una invención, aunque uno supone que, de ser así, Apolodoro lo habría descubierto tarde o temprano y lo habría llevado ante el jurado. El texto no dice explícitamente que Nicóstrato sea un aristócrata, pero parece la explicación más plausible de por qué alguien puede poseer una cómoda finca en el campo pero no dinero. Se sabía que Apolodoro, sin embargo, temía que sus compatriotas le despreciaran a causa de sus orígenes humildes, e intentaba compensar con una generosidad abundante (y algunos dirían que excesiva). Véanse Ballin, 1978; Trevet, 1992.<<

[81] Los atenienses, al menos en sus manifestaciones de buenas intenciones, aseguraban que era así como los conciudadanos debían tratarse unos a otros; prestar dinero con intereses a alguien con graves dificultades era una conducta obviamente reprensible (Millett, 1991a: 26). Todos los filósofos que abordaban este tema, comenzando por Platón (*Las leyes*, 742c, 921c) y Aristóteles (*Política*, 1258c), denunciaban la inmoralidad de los intereses. Obviamente, no todo el mundo compartía esta opinión. En Grecia, como en Oriente Medio (de donde había llegado la costumbre: Hudson, 1992), el dilema era que cargar intereses tenía mucho sentido en los préstamos comerciales, pero se convertía fácilmente en un abuso en el caso de los préstamos al consumo.<<

[82] No está nada claro que en ningún lugar se eliminara completamente la esclavitud por deudas, o al menos la servidumbre, y las crisis de endeudamiento siguieron sucediéndose a intervalos regulares en otras ciudades (Asheri, 1969; St. Croix, 1981). Algunos estudiosos (Rhodes, 1981:118-129; Caims, 1991; Harris, 2006:249-280) creen que ni siquiera en Atenas se eliminó del todo la servidumbre por deudas. Millett (1991a: 76) probablemente tenga razón cuando afirma que capitales imperiales como Atenas y posteriormente Roma consiguieron esquivar los peligros de las crisis de deudas y sus disturbios no tanto por la prohibición de esta práctica como por la inyección de fondos procedentes de los tributos en programas sociales que proporcionaban ingresos constantes a los pobres, con lo que eliminaban la necesidad de la usura.<<

[83] Millett, 1991b: 189-192. Lo mismo ocurría en la Galilea romana (Goodman, 1938:55) y es de suponer que también en Roma (Howgego, 1992:13).<<

[84] Las Furias, que persiguen a Orestes para vengar el asesinato de su madre, insisten en que se están cobrando una deuda de sangre (Esquilo, *Euménides*, 260, 319). Millett (1991a: 6-7) compila una buena cantidad de ejemplos. Korver (1934, cf. Millett, 1991:21-23) demuestra que nunca hubo ninguna distinción formal entre «regalo» y «préstamo»; ambos conceptos se solapaban.<<

[85] Ambos conceptos se percibían interconectados. Herodoto señalaba que para los persas el peor crimen era la mentira, y que por ello prohibieron el préstamo de dinero con intereses, pues forzosamente daba lugar a conductas poco sinceras (1.138).<<

[86] Platón, *La República*, 331C.<<

[87] Platón. *La República*, 345d. Mi lectura está en este caso fuertemente influida por la de Marc Shell (1978). El ensayo de Shell es importante pero lamentablemente ha sido ignorado, dado que los estudiosos de los clásicos parecen citarse tan sólo entre ellos (al menos, con respecto a los clásicos).<<

[88] Lo que Polemarco invoca, evidentemente, es la lógica del regalo heroico y del combate. Si alguien hace daño o ayuda, se le devuelve la misma especie, pero más. El propio Polemarco asegura que hay dos circunstancias en que es más fácil hacer esto: en la guerra y en las finanzas.<<

[89] *La República* fue escrita en 380 a.C., y estos acontecimientos habían tenido lugar entre 388 y 387 a.C. Véanse Thesleff, 1989:5; DuBois, 2003:153-154, para fechas y referencias académicas contemporáneas y de la Antigüedad al respecto, que acaban concluyendo que los acontecimientos tuvieron lugar. No queda del todo claro si Platón fue capturado en un acto de piratería, vendido por órdenes de un antiguo patrón ofendido o tomado como prisionero de guerra (Egina, lugar de nacimiento de Platón, por cierto, estaba por aquel entonces en guerra con Atenas). Las líneas, en cualquier caso, estaban confusas. Curiosamente, más o menos por la misma época fue capturado por piratas Diógenes el Cínico, contemporáneo (un tanto más joven) de Platón, durante un viaje a Egina. En su caso nadie acudió en su ayuda (nada extraño, teniendo en cuenta que rechazaba todo apego mundano e insultaba a todo aquel que encontraba) y acabó el resto de su vida como esclavo en Corinto (Diógenes Laercio, 4.9). Platón, Aristóteles y Diógenes fueron los tres filósofos más famosos del siglo IV a.C.; el hecho de que dos de los tres sintieran cómo era ser expuestos como esclavos para su venta demuestra que se trataba de algo que le podía ocurrir a cualquiera.<<

[90] Platón da fe de los acontecimientos en su *Séptima carta a Dion*, pero Anníceres sólo aparece en Diógenes Laercio, 3.19-20.<<

[91] Ihering, 1877.<<

[92] Se considera que los derechos *in rem*, o «en la cosa», se tienen «contra todo el mundo», puesto que «todas las personas tienen el deber de abstenerse de actos injuriosos contra ese derecho». Se oponen a los derechos *in personem*, «en la persona», que se tienen contra otra persona o grupo de personas (Digby y Harrison, 1897:301). Gamsey (2007:177-178) señala que Proudhon estaba en lo correcto al insistir en que la naturaleza «absoluta» en los derechos de propiedad del Código Civil francés y otros documentos legales modernos paradigmáticos se remontaba directamente al derecho romano, *tanto* en la noción de la propiedad privada absoluta como en cuanto a la soberanía absoluta del emperador.<<

[93] La idea de que la propiedad romana no era un derecho se remonta a Villey (1946) y se convirtió en la corriente dominante del academicismo británico con Tuck (1979:7-13) y Tiemey (1997), aunque Gamsey (2007:177-195) recientemente ha sostenido con credibilidad que los juristas romanos veían la propiedad como un derecho (*ius*) en el sentido de que uno tenía derecho de enajenación y a defenderse ante un tribunal. Es un debate interesante, que en gran medida gira en tomo a la definición que cada uno dé a «derecho», pero tangencial con respecto a mi argumentación.<<

[94] «La relación paradigmática entre una cosa y una persona es la de pertenencia, pese a que los propios romanos nunca parecieron definirla. Para ellos, se trataba de una relación de poder (una forma de *potestas*) ejercido directamente sobre la propia cosa» (Samuel, 2003:302).<<

[95] En el derecho romano primitivo (la *Ley de las Doce Tablas*, c. 450 a.C.), los esclavos eran todavía personas, aunque de valor reducido, pues las heridas a ellos causadas valían la mitad que las causadas a una persona libre (*Ley de las Doce Tablas*, VIII. 10). Hacia finales de la República, coincidiendo con el surgimiento del concepto de *dominium*, ya se había redefinido a los esclavos como *res*, cosas, y las heridas que se les causaban tenían el mismo valor que las heridas causadas a animales de granja (Watson, 1987:46).<<

[96] Patterson: «Es difícil comprender por qué los romanos querrían inventar la idea de una relación entre una persona y una cosa (una noción casi metafísica, una gran diferencia con respecto a la manera de pensar romana en otras áreas)… a menos que comprendamos que, para la mayoría de los propósitos, la “cosa” en que pensaran fuera un esclavo» (1982:31).<<

[97] No aparece en la *Ley de las Doce Tablas* ni en ningún documento legal primitivo.
<<

[98] *Dominus* aparece por primera vez en el siglo III a.C.; *dominium*, poco después (Birks, 1985:26). Keith Hopkins (1978) estima que, hacia la etapa final de la República, los esclavos comprendían entre un 30 y un 40 por ciento de la población, quizá la proporción más alta jamás hallada en un territorio.<<

[99] *Digesto*, 9.2.11 pr.; Ulpiano en el libro XVIII del *Edicto*.<<

[100] Los ejemplos proceden de *Digesto*, 47.2.36 pr.; Ulpiano en el libro XLI acerca de Sabino, *y Digesto*, 9.2.33 pr.; segundo libro de Pablo a Plaucio, respectivamente. <<

[101] Véase Saller (1984) acerca de *domus* contra *familia*. La palabra *familia* y sus varios cognados europeos (*famille* en francés, *family* en inglés, etc.) siguen refiriéndose en primer lugar a una unidad de autoridad, y no necesariamente a una de parentesco, hasta al menos el siglo XVIII (Stone, 1968; Flandrin, 1979; Duby, 1982:220-223; Ozment, 1983; Herlihy, 1985).<<

[102] Westbrook, 1999:207, analiza los tres casos conocidos en que esto sucedió. Parecería que en estos casos la autoridad del padre se consideraba idéntica a la del Estado. Si se hallaba que un padre había ejecutado ilegítimamente a su hijo, podía ser castigado.<<

[103] O esclavizarlos. La *Ley de las Doce Tablas* (III. 1) parece ser en sí misma un intento de reformar o moderar prácticas incluso más duras, como posiblemente Al-Wahid (Elwahed, 1931:81-82) fue el primero en señalar.<<

[104] Finley señala que, «en la literatura grecorromana», la disponibilidad sexual de los esclavos «se trata como un tópico» (1980:143; Saller, 1987:98-99; Qancey, 2006:50-57).<<

[105] Hay un animado debate acerca de si alguna vez se practicó de manera generalizada la crianza de esclavos en Roma: una teoría común de la esclavitud (p. ej., Meillassoux, 1996; Anderson, 1974) asegura que nunca resulta rentable, y que cuando se corta el suministro de nuevos esclavos, los ya existentes acaban siendo reconvertidos en siervos. No parece haber razón alguna para sopesar este tema aquí, pero para un resumen, véase Bradley, 1987.<<

[106] Ciertamente, un ciudadano romano no podía esclavizar a otro; pero sí podía ser esclavizado por un extranjero, y los piratas y secuestradores rara vez hilaban tan fino al respecto.<<

[107] El emperador chino Wang Mang era tan puntilloso al respecto, por ejemplo, que una vez ordenó la ejecución de uno de sus propios hijos por haber matado arbitrariamente a un esclavo (Testart, 1998:23).<<

[108] La *Lex Petronia*. Técnicamente, prohíbe a los dueños de esclavos que ordenen a éstos «luchar contra las bestias salvajes», un popular entretenimiento público. «Lucha», sin embargo, es un eufemismo, puesto que a quienes luchaban contra leones hambrientos no se les entregaban armas, o al menos las adecuadas. Tan solo un siglo después, con Adriano (117-148 d.C.), se prohibió a los dueños de esclavos matarlos, mantener mazmorras privadas para ellos o practicar otros castigos crueles y excesivos. Es interesante resaltar que el decrecimiento del poder de los dueños de esclavos vino en paralelo a un ascenso en poder del Estado, expansión de la ciudadanía y también la reaparición de varios tipos de servidumbre por deudas y la creación del campesinado dependiente (Finley, 1972:92-93; 1981:164-165).<<

[109] Así, Livio (41.9.11) cuenta, en 177 a.C., cómo el Senado aprueba una ley para evitar que aquellos italianos que no fueran ciudadanos romanos vendieran a sus familiares como esclavos para obtener la ciudadanía.<<

[110] La frase se conserva en la obra de Séneca el Viejo (*Controversias*, 4.7) y Finley, entre otros, la señala (1980:96). Hay un detallado debate en Butrica, 2006:210-223.<<

[111] Wirszubski, 1950. Acerca de la etimología, véase Benveniste, 1963:262-272. De manera similar, Kopytoff y Miers (1977) subrayan que, en África, «libertad» siempre significó incorporación a algún clan familiar: sólo los esclavos eran «libres» (en nuestro sentido del término) de relaciones sociales.<<

[112] Florencio, en los *Instituía* de Justiniano, 1.5.4.1. Hay quien sugiere que la palabra «natural» del primer párrafo tan sólo se añadió posteriormente, quizá hacia el siglo IV. La postura de que la esclavitud es producto de la fuerza amparada por la ley y contraria a la naturaleza, sin embargo, se remonta al menos al siglo IV a.C., en que Aristóteles (*Política*, 1254b20-23) se opone explícitamente a ella (véase Cambiano, 1987).<<

[113] Ya en ese siglo, abogados como Azo y Bracton comenzaron a preguntarse: si eso es cierto, ¿no significaría que un siervo es también un hombre libre? (Harding, 1980:424 nota 6; véanse también Bruckland, 1980:1; Watson, 1987).<<

[114] Ulpiano escribió que «todo el mundo nace libre bajo la ley de la naturaleza» y que la esclavitud era consecuencia del *ius gentium* («derecho de gentes»), es decir, los usos legales comunes de la humanidad. Algunos juristas posteriores añadieron que, en principio, la propiedad era común, y que el *ius gentium* era responsable de los reinos, la propiedad privada, etcétera (*Digesto*, 1.1.5). Como señala Tuck (1979), se trataba en realidad de ideas dispersas, tan sólo sistematizadas por pensadores de la Iglesia como Graciano mucho después, durante el renacimiento del derecho romano del siglo XII.<<

[115] *Princeps legibus solutus est* («el soberano no está ligado por las leyes»), una frase acuñada inicialmente por Ulpiano y repetida por Justiniano (1.3 pr.). Se trataba de una noción muy novedosa en el mundo antiguo; los griegos, por ejemplo, habían insistido en que aunque todo hombre era libre de hacer lo que quisiera con su mujer, hijos y esclavos, todo gobernante que tratara de la misma manera a sus súbditos era por definición un tirano. Incluso el principio básico de soberanía moderna, de que los gobernantes tienen en sus manos un poder definitivo de vida o muerte sobre sus súbditos (poder que los modernos jefes de Estado aún ostentan otorgando perdones) se contemplaba con suspicacia. De manera similar, durante la República, Cicerón argumentaba que los gobernantes que insistían en ostentar el poder absoluto sobre la vida y la muerte eran por definición tiranos, «incluso si prefieren que los llamen reyes» (*De Re Publica*, 3.23; Westbrook, 1999:204).<<

[116] *Crónica* de Walter de Guisborough (1957:216); véase Clanchy, 1993:2-5.<<

[117] Aylmer, 1980.<<

[118] Para ser justos, un liberal clásico insistiría en que es la conclusión lógica de comenzar con la noción de libertad activa en lugar de pasiva (o, como dirían los filósofos, que existen «derechos subjetivos»); es decir, de ver la libertad no sólo como la obligación de los demás de dejamos hacer todo lo que la ley y la costumbre digan que se puede, sino como la posibilidad de hacer todo aquello que no está prohibido, y que esto ha tenido efectos tremendamente liberadores. Hay verdad en esto. Pero históricamente ha sido siempre un efecto colateral, y existen muchas otras maneras de llegar a la misma conclusión y que no nos exigen aceptar las nociones subyacentes acerca de la propiedad.<<

[119] Tuck, 1979:49; Tully. 1993:252; Blackbum, 1997:63-64.<<

[120] Nótese que en esta época la justificación no se basaba en ninguna noción de inferioridad racial (las ideologías raciales llegaron posteriormente), sino más bien en la de que las leyes africanas eran legítimas y deberían considerarse vinculantes, como mínimo para los africanos.<<

[121] Ya he propuesto de manera extensa que el trabajo asalariado tiene sus raíces en la esclavitud en el pasado: véase, p. ej., Graeber, 2006.<<

[122] Como C. B. MacPherson (1962) explicó, ésta es la razón por la que en los periódicos sólo se evocan «abusos contra los derechos humanos» cuando se percibe que los gobiernos traspasan las posesiones o la persona de una víctima (por ejemplo, cuando la violan, torturan o matan). La Declaración Universal de los Derechos Humanos, como casi todos los documentos por el estilo, también cita los derechos universales a comida y refugio, pero nunca leemos que un gobierno cometa «abusos contra los Derechos Humanos» cuando eliminan los subsidios a los alimentos básicos, ni siquiera si esto causa una epidemia de malnutrición, ni cuando arrasa barrios de chabolas o expulsa a los vagabundos de sus refugios.<<

[123] Podemos rastrear esta noción hasta Séneca, quien en el siglo I d.C. argumentó que los esclavos podían ser libres en su mente, dado que la fuerza sólo se aplicaba «sobre la prisión de su cuerpo» (*De beneficiis*, 3.20). Parece haberse tratado de un punto clave en la transición entre la noción de libertad como la capacidad de formar relaciones con otros y la libertad como la intemalización del poder del amo.<<

[124] Véase Roitman, 2003:224, para un autor que relaciona esto explícitamente con la deuda. Para los objetos como puntos únicos de la historia de los humanos, véanse, de entre una amplia literatura existente, Hoskins, 1999; Graeber, 2001.<<

[125] Se puede adivinar cuán infrecuente era la esclavitud por cómo los informadores aseguraban que los esclavos no tenían ni idea de cuál era su destino.<<

[126] Sobre todo, cuando esa existencia social era lo único que tenía. Las matanzas en masa de esclavos en funerales de reyes se documentan desde la antigua Galia a Sumeria, China o América.<<

[127] *Ilíada*, 9:342-344.<<

[128] Evans-Pritchard, 1948:36; compare con Sahlins, 1981. Para un buen ejemplo de identificación entre reyes y esclavos, véase FeeleyHamik, 1982. Evidentemente, todo el mundo entiende que los reyes tienen familias, amigos, amantes, etc., pero esto se percibe más bien como un problema, pues debería ser soberano de todos por igual. <<

[129] Con respecto a la influencia del derecho romano en la tradición liberal, es fascinante señalar que el primer autor del que tenemos constancia de que expuso algo similar al modelo de Smith, en que el dinero, y en definitiva la acuñación, se inventa como una ayuda al comercio, es otro jurista romano, Paulo: *Digesto*, 18.1.1.<<

[130] Pero de ningún modo se ha eliminado (si alguien alberga dudas al respecto, le recomiendo que se dé un paseo por su barrio sin hacer el menor caso de los derechos de propiedad y contemple cuánto tardan en aparecer las armas).<<

Capítulo 8

[1] «Deuda, s. Ingenioso sustituto de la cadena y el látigo del traficante de esclavos», escribió el famoso cínico Ambrose Bierce (*El diccionario del diablo*[*], 1911:49). Ciertamente, para las mujeres tailandesas que aparecían a las puertas de la habitación de Neil Bush, la diferencia entre ser vendidas por sus padres o tener que trabajar para pagar la deuda de los mismos era un tecnicismo tan obvio como lo podría haber sido dos mil años atrás.<<

[2] Uno de los pocos autores que se han enfrentado cara a cara a esta cuestión es Pierre Dockés (1979), quien ofrece una convincente explicación que la relaciona con el poder del Estado: al menos, la esclavitud como institución se reavivó brevemente durante el Imperio carolingio, para volver a desvanecerse posteriormente. Es ciertamente interesante que desde al menos el siglo XIX, la «transición entre feudalismo y capitalismo» se haya convertido en nuestro paradigma histórico de cambio social y de era, y casi nadie presta atención a la transición entre esclavitud y feudalismo, pese a que hay razones para creer que lo que está ocurriendo ahora se le parece mucho más.<<

[3] Robin Blackburn realiza esta argumentación de forma muy convincente en *The Making of New World Slavery* (1997). Existen algunas excepciones, sobre todo las ciudades-estado italianas. La historia es, evidentemente, más complicada que como la presento: una de las razones para esta hostilidad es que, durante gran parte de la Edad Media, los europeos eran más víctimas que beneficiarios de los esclavistas, con muchos mercados de cautivos en el norte de África y Oriente Medio.<<

[4] Las monedas egeas eran acuñadas a presión; las indias por punción; las chinas, por molde. Esto sugiere que no hubo difusión. Un historiador remarca, por ejemplo, hablando de las monedas indias: «Si hay algo que parece evidente a partir de una moneda por punción manual, es que la persona que la ideó nunca vio una moneda griega… o, si la vio, no le causó ninguna impresión. La moneda a punción se hizo con un proceso metalúrgico completamente diferente» (Schaps, 2006).<<

[5] Pruessner (1928) fue probablemente el primero en señalar esto.<<



[6] Parecen haberlas empleado ampliamente los antiguos mercaderes asirios que operaban en Anatolia (Veenhof, 1997).<<

[7] Powell (1978, 1979, 1999:14-18) proporciona una excelente interpretación de las pruebas, subrayando que los babilonios no producían balanzas suficientemente precisas como para medir las pequeñas cantidades de plata que habrían empleado para pagar en metálico por compras cotidianas como pescado frito, cuerdas o leña. Concluye que la plata se habría empleado sobre todo en transacciones entre mercaderes. Por tanto, lo más seguro es que los vendedores del mercadillo actuaran como lo hacen hoy en día en los mercadillos de África y Asia Central, con listas de clientes dignos de confianza a los que pueden dar crédito a medio plazo (p. ej., Hart, 1999:201; Nazpary, 2001).<<

[8] Hudson, 2002:21-23, lanza la hipótesis de que seguramente el factor tiempo era importante, puesto que con toda probabilidad los mercaderes, de otro modo, retrasarían tanto como pudieran el empleo del dinero. Véanse Renger, 1984, 1994; Meiroop, 2005.<<

[9] Me refiero aquí a las disposiciones tipo *Qirad* y *Mudaraba*, similares a las *Commenda* del Mediterráneo de la Antigüedad y de la Edad Media (Udovitch, 1970; Ray, 1997).<<

[10] Heródoto, I.138.<<

[11] Heródoto, III.102-105.<<

[12] Mieroop, 2002:63; 2005:29. Señala que los ingresos anuales típicos en cereal de Enmetena eran de aproximadamente 37 millones de litros, con lo que la suma que aseguraba se le debía era más de mil veces el ingreso anual de su palacio.<<

[13] Lambert, 1971; Lemche, 1979:16.<<

[14] Hudson, 1993, proporciona la crítica más detallada acerca de esta literatura.<<

[15] Hudson, 1993:20.<<

[16] Grierson, 1977:17, citando a Cerny, 1954:907.<<

[17] Bleiberg, 2002.<<

[18] Una autoridad en la materia declara categóricamente: «No conozco de ningún decreto de anulación de deudas por parte de ningún faraón» (Jasnow, 2001:42) y añade que no existen pruebas de servidumbre por deudas hasta finales del periodo demótico. Es el mismo periodo en que fuentes griegas comienzan a hablar de ambos. <<

[19] VerSteeg, 2002:199; véase Lorton, 1977:42-44.<<

[20] En cierto modo, esto recuerda a los resquicios legales creados en el cristianismo y el islam medievales, donde los intereses estaban formalmente prohibidos. Véase el capítulo 10.<<

[21] Diodoro de Sicilia, 1.79. Véase Westermann, 1955:50-51, para una comparación entre fuentes griegas y egipcias al respecto.<<

[22] Tan sólo se está comenzando a reconstruir la historia de la expansión de la deuda con intereses. No aparece aún en Ebla (c. 2500 a.C.) ni en el Egipto de los imperios Antiguo y Medio, ni en la Grecia micénica, pero comienza a hacerse habitual en el Levante mediterráneo a finales de la Edad de Bronce, así como en la Anatolia hitita. Como veremos, llega bastante tarde a la Grecia clásica, e incluso más tarde a lugares como Alemania.<<

[23] En la historiografía china se conoce toda esta época como «periodo feudal».<<

[24] El *Guanzi*, citado en Schaps, 2006:20.<<

[25] Yun Ti (2006) ha argumentado hace poco que seguramente no se hacía, aunque no lo sabemos con certeza. Thierry (1992:39-41) sencillamente asume que se hacía, proporcionando muchas pruebas de su empleo como unidades de medida y como medio de pago, pero ninguna de su empleo para comprar y vender.<<

[26] En cualquier caso, los cauris se emplearon como equivalentes de monedas en periodos posteriores, y el gobierno, periódicamente, intentaba erradicar su uso o los reintroducía (Quiggin, 1949; Swann, 1950; Thierry, 1992:39-41; Peng, 1994). El dinero en forma de cauris sobrevivió, al igual que los palos de conteo, como forma habitual de moneda en la provincia de Yunnan, en el extremo meridional, hasta tiempos relativamente recientes (B. Yang, 2002) y existen estudios detallados pero, hasta donde sé, sólo en chino.<<

[27] Scheidel, 2004:5.<<

[28] Kan, 1978:92; Martzloff, 2002:178. De paso, señalo que un estudio sobre el *quipu* de los incas sería absolutamente fascinante a este respecto; las tiras se empleaban para registrar obligaciones que consideraríamos financieras y otras que consideraríamos rituales, dado que, como en tantas lenguas indoeuropeas, las palabras «deuda» y «pecado» eran la misma en quechua (Quitter y Urton, 2002:270). <<

[29] L. Yang (1971:5) halla la primera referencia literaria fiable a los préstamos con interés en el siglo IV a.C. Peng (1994:98-101) subraya que los registros más antiguos conservados (huesos para oráculos e inscripciones) no mencionan préstamos, aunque no hay razones para que lo hicieran; también reúne la mayor parte de las referencias literarias disponibles, encuentra muchas referencias a préstamos en periodos primitivos y concluye que no hay manera de saber si se pueden tomar en serio. Sin embargo, hacia el periodo de los Reinos Combatientes, hay abundantes pruebas de la existencia de usureros locales, con todos los abusos habituales.<<

[30] *Yan tie lun* I 2/4b2-6, en Gale, 1967:12.<<

[31] *Guanzi* (73 12), Rickett (1998:397).<<

[32] Lo mismo ocurre alrededor de 100 a.C., «cuando sequías e inundaciones cayeron sobre ellos… quienes tienen grano lo venden a mitad de precio, mientras que quienes no lo tienen, lo piden prestado a precios exorbitantes. Luego las tierras ancestrales cambian de manos; hijos y nietos se venden para pagar deudas; los mercaderes obtienen grandes provechos e incluso pequeños vendedores se establecen a lo grande y obtienen ganancias inauditas» (en Duyvendak, 1928:32). Los préstamos con interés se registran por primera vez en China en el siglo IV a.C., pero podrían haber existido desde antes (Yang, 1971:5). Para un caso paralelo de venta de niños por deudas en la India, véase Rhys Davids, 1922:218.<<

Capítulo 9

[1] Jaspers, 1949.<<

[2] Parkes, 1959:71.<<



[3] O, si hay que ser más precisos, quizá deberíamos finalizarla en el año 632, con la muerte del Profeta.<<

[4] Obviamente, el hinduismo védico es anterior; me estoy refiriendo al hinduismo como religión con consciencia de sí misma, que se suele considerar una reacción contra el budismo y el jainismo que tiene lugar más o menos en esta época.<<

[5] Solía darse una fecha bastante anterior, 650 o incluso 700 a.C., pero las recientes pruebas arqueológicas han cuestionado esa datación. Las monedas lidias, sin embargo, parecen haber sido las primeras.<<

[6] Prakash y Singh, 1968; Dhavalikar, 1974; Kosambi, 1981; Gupta y Hardaker, 1995. La última datación aceptada para la aparición de la acuñación en la India, basada en el carbono 14, es de c. 400 a.C. (Erdosy, 1988:115; 1995:113).<<

[7] Kosambi (1981) señala que parece haber una conexión directa entre los primeros de éstos y las ciudades de la Edad de Bronce: «Incluso tras la destrucción de Mohenjo-Daro, que era una ciudad completamente comercial, como atestiguan sus precisas balanzas y su pobre armamento, los comerciantes persistieron y siguieron empleando los precisos pesos y medidas de ese periodo» (ibíd.: 91). Teniendo en cuenta lo que sabemos de Mesopotamia, con la que la civilización Harappa mantenía un estrecho contacto, parece también razonable asumir que continuaron empleando las antiguas técnicas comerciales, y, en efecto, las «letras de cambio» aparecen como prácticas comerciales conocidas en nuestras fuentes literarias más antiguas, como los *Jakatas* (Rhys Davids, 1091:16; Thapar, 1995:125; Fiser, 2004:194), pese a que éstas son posteriores en siglos. Evidentemente, en este caso las marcas se hacían para confirmar la precisión del pesado, para demostrar que no se habían recortado, pero parece probable que la inspiración fueran prácticas de crédito más antiguas. Kosambi lo confirma, posteriormente: «Las marcas corresponderían a la contrafirma de los modernos billetes y cheques tramitados en casas comerciales» (1996:178-179).<<

[8] Nuestro primer registro literario de acuñación en China procede de un reino que reformó su sistema de moneda en 524 a.C., lo que significa que ya antes tenía un sistema monetario, y posiblemente desde hacía algún tiempo (Li, 1985:372).<<

[9] Schaps, 2006:34. Para una reciente argumentación similar, Schoenberger, 2008.<<

[10] Evidentemente, las primeras monedas eran de denominación más bien alta, y muy posiblemente usadas para pagar impuestos y salarios, y para comprar casas y ganado más que para transacciones cotidianas (Kraay, 1964; Price, 1983; Schaps, 2004; Vickers, 1985). En Grecia, por ejemplo, sólo se puede hablar de la existencia de una sociedad de mercado a partir del siglo V a.C., cuando los ciudadanos acudían al mercado transportando minúsculas piezas estampadas de plata o cobre en la boca[*]. <<

[11] El primero en proponerla fue Cook (1958). Desde entonces, la explicación ha perdido aceptación (Price, 1983; Kraay, 1964; Wallace, 1987; Schaps, 2004:96-101), aunque puede verse Ingham, 2004:100, sobre todo en base a la argumentación de que no se puede pagar a soldados con monedas a menos que ya haya mercados con personas dispuestas a aceptarlas. Me parece una objeción muy débil, dado que la ausencia de acuñación no implica ausencia de mercado ni de dinero; casi todas las partes en este debate (p. ej., Balmuth, 1967, 1971, 1975, 2001, que argumenta que ya se empleaban de manera generalizada piezas irregulares de plata como moneda) con Le Rider, (2001) y Seaford (2004:318-337) o Schaps (2004:222-235), que sostiene que no eran suficientemente numerosas para conformar una moneda cotidiana viable, parecen dar mucha importancia a la posibilidad de que el mercado funcionara con créditos. En cualquier caso, como ya he señalado antes, al Estado le resultaría fácil asegurarse de que las monedas se convirtieran en la forma cotidiana de dinero, sencillamente insistiendo en que fueran el único modo aceptable de pagar las obligaciones para con el propio Estado.<<

[12] La mayoría de los banqueros griegos más antiguos de que tenemos noticia son de ascendencia fenicia, y es muy posible que introdujeran el concepto de interés primero allí (Hudson, 1992).<<

[13] Elayi y Elayi, 1992.<<

[14] Starr, 1977:113; véase Lee, 2000.<<

[15] Es interesante señalar que, hasta donde sabemos, las grandes naciones mercantiles no produjeron mucho en términos de arte o filosofía.<<

[16] La gran excepción fue, por supuesto, Esparta, que rechazó emitir su propia acuñación y que, en cambio, desarrolló un sistema por el cual la aristocracia adoptó un estilo de vida estrictamente militarista, entrenándose permanentemente para la guerra.<<

[17] El propio Aristóteles señaló la conexión cuando subrayó que se podía conocer de antemano la constitución de un Estado griego por el principal cuerpo de su ejército: aristocracia si era caballería (pues los caballos eran muy caros); oligarquía en caso de infantería pesada (pues la coraza no era barata); democracia si era infantería ligera o armada (pues cualquiera podía manejar una honda u ocupar un remo) (*Política*, 4.3.1289b33-44, 13.1297b16-24, 6.7.1321a6-14).<<

[18] Keyt (1997:103) resumiendo *Política*, 1304b27-31.<<

[19] Tucídides (6.97.7) asegura que 20.000 escaparon de las minas en 421 a.C., lo que probablemente sea una exageración; la mayoría de las fuentes estiman que hubo unos 10.000 durante la mayor parte de ese siglo, trabajando generalmente en grilletes y bajo condiciones atroces (Robinson, 1973).<<

[20] Ingham, 2004:99-100.<<

[21] MacDonald, 2006:43.<<

[22] Acerca de las necesidades monetarias de los ejércitos de Alejandro, Davies, 1990:80; a su vez, 83; más genéricamente acerca de su logística, Engels, 1978. La cifra de 120.000 incluye no sólo soldados, sino también sirvientes, seguidores, etc. <<

[23] Green, 1993:366.<<

[24] La institución romana se llamaba *nexum*, y no sabemos del todo cómo funcionaba. Por ejemplo, si era una forma de contrato laboral, por la que uno trabajaba para eliminar la deuda durante un periodo prefijado de tiempo, o si era algo más parecido a los peones africanos, en que el deudor (y sus hijos) trabajaba en condiciones parecidas a las de un esclavo hasta redimir la deuda (véase Testart, 2002, para las posibilidades). Véanse Buckler, 1895; Brunt, 1974; Cornell, 1994:266-267, 330-332.<<

[25] De aquí que la mayoría de las historias escandalosas que hicieron estallar revueltas contra la servidumbre por deuda se centraban en dramáticos casos de abusos físicos y sexuales; evidentemente, en cuanto la servidumbre por deudas se abolió y el trabajo doméstico pasaron a realizarlo esclavos, esos abusos se consideraron normales y aceptables.<<

[26] Las primeras monedas de bronce con que se pagó a soldados parecen haberse acuñado alrededor de 400 a.C. (Scheidel, 2006), pero ésta era la fecha tradicional según los historiadores romanos.<<

[27] Lo que argumento contradice gran parte del consenso académico, quizá resumido por Moses Finley cuando escribió: «En Grecia y Roma, la clase deudora se rebeló, mientras que en Oriente Medio, no», y, por lo tanto, reformas como la de Nehemías eran al menos paliativos menores y temporales. En Oriente Medio, la rebelión tomó una forma diferente; es más, tanto en Grecia como en Roma las soluciones eran más limitadas y temporales de lo que él supuso.<<

[28] Ioannatou, 2006, para un buen ejemplo. La conspiración de Catilina de 63 a.C. fue una alianza entre aristócratas endeudados y campesinos desesperados. Acerca del continuo endeudamiento y campañas de redistribución de la tierra de la República, Mitchell, 1993.<<

[29] Howgego alega: «Si se oye hablar menos de deuda en época del Principado puede ser porque la estabilidad política negó la posibilidad de expresar el descontento. Esta argumentación se apoyaría en la manera en que la deuda resurge como argumento en épocas de abierta revuelta» (1992:13).<<

[30] Plutarco, *Obras morales*, 828f-831a.<<

[31] No es necesario decir que existe una vasta literatura, muchas veces en conflicto, aunque probablemente la mejor fuente es Banaji, 2001. Subraya que a finales del imperio, «la deuda era el principal medio de los empleadores para hacer efectivo su control sobre la fuerza laboral, fragmentando la solidaridad entre trabajadores y "personalizando" las relaciones entre propietarios y empleados» (ibíd., 205). Realiza una interesante comparación de esta situación con la India.<<

[32] Kosambi, 1966; Sharma, 1968; Misra, 1976; Altekar, 1977:109138. Los historiadores indios contemporáneos, que se refieren a ellas como *gana-sanghas* («asambleas tribales»), tienden a desdeñarlas como aristocracias guerreras apoyadas por poblaciones de ilotas o esclavos, aunque, como es evidente, las ciudades-estado griegas podrían describirse exactamente de la misma manera.<<

[33] En otras palabras, se parecían más a Esparta que a Atenas. Los esclavos también eran propiedad colectiva (Chakravarti, 1985:4849). Habría que preguntarse, una vez más, hasta qué punto ésta era la norma general, pero en estos asuntos me pliego ante la opinión académica predominante.<<

[34] *Artha-shastra*, 2.12.27. Véase Schapps, 2006:18, para un buen comentario comparativo.<<

[35] Thapar, 2002:34; Dikshitar, 1948.<<

[36] Había también impuestos, evidentemente, que oscilaban entre 1/6 y 1/4 parte de la ganancia total (Kosambi, 1996:316; Sihag, 2005), pero los impuestos también eran una manera de enviar bienes a los mercados.<<

[37] Kosambi, 1966:152-157.<<

[38] También el trabajo asalariado; dos fenómenos que, como tantas veces en el mundo antiguo, se solapaban frecuentemente: el término generalmente empleado en referencia a los trabajadores en los textos de la época era *dasa-karmakara* («esclavo de alquiler»), con la presunción de que esclavos y jornaleros trabajaban juntos y apenas se los podía distinguir (Chakravarti, 1985). Acerca de la predominancia de la esclavitud, véase Sharma, 1958; Rai, 1981. Hay discusiones en torno a su extensión, pero textos budistas primitivos parecen asumir que toda familia adinerada tendría esclavos domésticos, algo que sabemos con certeza que no era habitual en otros periodos.<<

[39] Las monedas acuñadas por punción acabaron siendo sustituidas, tras la breve conquista del valle del Indo por parte de Alejandro y el establecimiento de colonias griegas en Afganistán, por monedas de estilo egeo, lo que acabó haciendo desaparecer toda la tradición hindú de acuñación (Kosambi, 1981; Gupta y Hardaker, 1985).<<

[40] Se lo denomina «Edicto de la columna» (Norman, 1975:16).<<

[41] Hay buena cantidad de discusiones en tomo a cuándo: Schopen (1994) subraya que existen pocas pmebas de grandes monasterios budistas antes del siglo I d.C., quizá incluso tres siglos más tarde. Como veremos, esto tiene gran importancia en la monetarización.<<

[42] «En el *Artha-shastra*, 4. 2, al comerciante privado se lo veía como una espina (*kantaka*), un enemigo público apenas mejor que una calamidad pública, sujeto a impuestos y multas por malas prácticas, muchas de las cuales se daban por supuesto» (Kosambi, 1996:243).<<

[43] Quienes deseaban convertirse en monjes debían primero afirmar que no eran deudores (así como que no eran esclavos fugitivos), pero ninguna regla impedía al monasterio prestar dinero. En China, como veremos, proporcionar créditos fáciles a los campesinos se llegó a ver como una forma de caridad.<<

[44] De manera similar, a los monjes budistas no les está permitido ver un ejército si pueden evitarlo (*Pacittiya*, 48-51).<<

[45] Lewis, 1990.<<

[46] Wílbur, 1943; Yates, 2002. El estado Qin, durante el periodo de los Reinos Combatientes, no sólo permitió que se distribuyeran esclavos entre los oficiales del ejército en función de su rango, sino que se «confiscara como esclavos» a los «pobres y holgazanes» (Lewis, 1990:61-62).<<

[47] Scheidel (2006, 2007, 2009) ha sopesado largamente el asunto y concluido que la moneda china tomó su inusual forma debido a dos razones principales: (1) la coincidencia histórica de que los Qin (que empleaban monedas de bronce) derrotasen a los Chu (que empleaban oro) en las guerras civiles, con el consiguiente conservadurismo, y (2) la carencia de un ejército bien pagado, que permitía al Estado chino actuar como la República romana en sus inicios, que también lo limitaba a fichas de bronce para los campesinos reclutados, pero que, a diferencia de la República romana, no estaba rodeado por Estados acostumbrados a otras formas de moneda.<<

[48] Pitágoras fue, hasta donde sabemos, el primero en tomar este último camino, fundando una sociedad secreta con fines políticos que durante un tiempo controló los resortes del poder político en las ciudades griegas del sur de Italia.<<

[49] Hadot, 1995, 2002. En el mundo antiguo se reconocía al cristianismo como una filosofía gracias, en gran medida, a que poseía sus propias formas de práctica ascética.<<

[50] Acerca de los Labradores: Graham, 1979; 1994:67-110. Parecen haber florecido al mismo tiempo que Mozi, el fundador del mohismo (aprox. 470-391 a.C.). Con el tiempo, los Labradores desaparecieron, dejando tras de sí sobre todo una serie de tratados sobre tecnología agrícola, pero tuvieron una enorme influencia sobre el taoísmo primitivo, el cual, a su vez, se convirtió en la filosofía preferida de los campesinos rebeldes durante los siglos siguientes, comenzando por los Turbantes Amarillos de 184 d.C. El taoísmo acabó siendo desplazado por formas mesiánicas de budismo como ideología preferida por los agricultores rebeldes.<<

[51] Wei-Ming, 1986; Graham, 1989; Schwartz, 1986.<<

[52] Según la leyenda, tras el descubrimiento de los números irracionales por un matemático pitagórico, otros miembros de la secta se lo llevaron de viaje en barco y lo arrojaron por la borda. Para un extenso debate acerca de la relación entre el primer pitagorismo (530-400 a.C.) y el auge de la economía en metálico, véase Seaford, 2004:266-275.<<

[53] Al menos si he de fiarme de mi propia experiencia en Madagascar.<<

[54] La guerra es bastante similar: se trata también de un área en que es posible imaginarse a todo el mundo participando en un juego en que tanto las reglas como lo apostado son inusualmente transparentes. La principal diferencia es que en la guerra uno cuida de sus compañeros. Sobre los orígenes de nuestra noción de «interés propio», véase el cap. 11.<<

[55] No confundir con el término confucianista *li*, sin ninguna relación, que significa «ritual» o «etiqueta». Posteriormente, *li* adoptaría el significado de «interés» (es decir, no sólo el de «interés propio» sino también el de «pago de intereses»); p. ej., Cartier, 1988:26-27. Debería señalar que mi argumentación en este punto es poco convencional. Schwartz (1985:145-151) señala que, en Confucio, «interés» tan sólo tiene un sentido peyorativo, y sostiene que fue perversamente reinterpretado por Mozi. Personalmente, me parece improbable que en aquella época Confucio representara la sabiduría convencional; aunque sus escritos son lo más antiguo de que disponemos al respecto, su postura fue claramente marginal incluso siglos después de su muerte. Presumo, en cambio, que era la escuela legalista la que formaba el consenso tradicional en su época, incluso antes que Confucio o Mencio. <<

[56] *Zhan Guo Ce* («Estrategias de los Reinos Combatientes»), n.° 109, 7.175.<<

[57] *Anales del Señor Lü*, Lü Buwei, 8/5.4.<<

[58] Véase Ames (1994) para un estudio sobre los términos clave *si li* (interés propio), *shi* (ventaja estratégica) y *li min* (beneficio público).<<

[59] *Libro del Señor Shang*, 947-948; Duyvendak, 1928:65.<<

[60] Traducción de Kosambi, 1965:142; la Enciclopedia Británica prefiere *handbook on profit* («manual sobre las ganancias»), en la entrada «C arv aka»; Altekear (1977:3) prefiere *the Science of wealth* («la ciencia de la riqueza»).<<

[61] Nag y Dikshitar, 1927:15. Kosambi sostiene que, por lo tanto, la política mauria se basaba en una contradicción fundamental: «una población respetuosa de las leyes gobernada por un rey completamente amoral» (1996:237). Sin embargo, se trata de una situación apenas inusual, antes o desde entonces.<<

[62] Tucídides, 5.85-113 (compárese con 3.36-49). El acontecimiento tuvo lugar en 416 a.C., más o menos en la misma época en que el señor Shang y Kautilia escribían. Es significativo que las objeciones del propio Tucídides ante este comportamiento no sean de orden moral, sino que se centran en demostrar que no es conveniente a los intereses del imperio a largo plazo (Kallet, 2001:19). Acerca del materialismo utilitario de Tucídides de modo más genérico, véase Sahlins, 2004.<<

[63] Mozi 6:7B, en Hansen, 2000:137.<<

[64] Mencio, 4.1, en Duyvendak. 1928:76-77. Parece hacer referencia a una distinción originalmente señalada por el propio Confucio: «el hombre superior comprende lo que es correcto, mientras que el hombre inferior sólo atiende a su ganancia personal» (*Analectas*, 7.4.16).<<

[65] La senda del mohismo (abrazar abiertamente la lógica financiera) era la menos explorada. Ya hemos visto antes, en la India y en Grecia, cómo los intentos de enmarcar la moralidad como deuda no llegaron a buen puerto: incluso los principios védicos tratan, de manera ostensible, de cómo librarse de la deuda, un tema central también en Israel, como ya hemos visto.<<

[66] Leenhardt, 1979:174.<<

[67] Esta interpretación contradice directamente la corriente académica principal al respecto, que tiende a enfatizar la «naturaleza trascendental» de las ideas de la Era Axial (p. ej., Schwartz, 1975; Einsenstadt, 1982, 1984, 1986; Roetz, 1993; Bellah, 2005).<<

[68] El sistema griego comenzó en realidad con Fuego, Aire y Agua; el indio, con Fuego, Agua y Tierra, aunque en ambos caso hubo numerosas elaboraciones posteriores. El sistema chino de los Elementos tenía cinco: Madera, Fuego, Tierra, Metal y Agua.<<

[69] En el cristianismo, al menos en la tradición agustiniana, es bastante explícito: en ningún momento el mundo material participa de Dios; Dios no está en él; Dios lo hizo (*De civitate dei*, 4.12). Esta radical separación entre espíritu y naturaleza, según Henri Frankfort (1948:342-34), es una peculiaridad de la tradición judeocristiana. Sin embargo, la misma tradición agustiniana bebe de Platón para insistir en que, por otra parte, la Razón (ese principio abstracto que nos permite comprender tales asuntos, y que está completamente separado de la materia) *sí* que participa de lo divino (véase Hoitenga, 1991:112114, para este conflicto en las ideas de San Agustín).<<

[70] *The ring of Gyges* («El anillo de Giges»), el ensayo de Shell (1978), ya se ha citado en el último capítulo, en mi debate sobre Platón; Seaford, 1998, 2004.<<

[71] Esta afirmación se basa en el hecho de que Mileto fue una de las primeras ciudades, si no la primera, en emitir monedas de valor suficientemente bajo como para poder utilizarlas en transacciones cotidianas (Kraay, 1964:67).<<

[72] Heráclito procedía de la cercana ciudad jonia de Éfeso, y Pitágoras era originario de la isla jonia de Samos. Tras la incorporación de Jonia al Imperio persa, grandes cantidades de personas huyeron a la Italia meridional, que se convirtió en el centro de la filosofía griega, coincidiendo con el periodo en que las principales ciudades griegas se monetizaban. Atenas tan sólo se convirtió en el centro filosófico de Grecia en el siglo V a.C., cuando se convirtió en la ciudad militarmente dominante, y cuando las monedas con el búho ateniense se convirtieron en la moneda intemacionalmente predominante en el Mediterráneo oriental.<<

[73] O, en palabras de Seaford (2004:208), haciéndose eco de la descripción de la sustancia primigenia por Anaximandro: «una sustancia única, eterna, impersonal, que todo lo abarca, ilimitada, homogénea, en perpetuo movimiento, abstracta y reguladora, destino y origen de todas las cosas» (o, al menos, de «todas las cosas» que se pudieran comprar).<<

[74] Seaford, 2004:136-146; véase Picard, 1975; Wallace, 1987; Harris, 2008a: 10. El dinero puramente fiduciario es lo que un metalista llamaría «ficha», y un keynesiano, «dinero cartal». Pese a los argumentos de Finley en sentido contrario (1980:141, 196), casi todo el dinero de la Antigüedad era fiduciario en cierta medida. Es fácil saber por qué el dinero circulaba a un valor facial superior al de su cantidad de oro o plata, dado que el precio de esta última tendía a fluctuar, pero en cuanto el valor facial de la moneda era menor que su contenido metálico, no había razón alguna para no fundirla.<<

[75] En el caso de Estados realmente vastos, como los imperios romano o mauria, el resultado era, en realidad, la inflación, pero sus resultados no se notaban hasta al cabo de al menos un siglo (véase Ingham, 2002:101-104, Kessler y Temin, 2008; Harris, 2008b, para buenos debates acerca de la situación romana).<<

[76] Seaford, 2004:138-139.<<

[77] Me inspiro aquí parcialmente en los argumentos de Marcel Mauss acerca del concepto de sustancia (Alien, 1998).<<

[78] De aquí que, como veremos, la opinión de Aristóteles de que una moneda era tan sólo una convención social (*Ética nicomaquea*, 1133a29-31) fue un punto de vista muy minoritario en la Antigüedad. Tan sólo se convirtió en el predominante mucho después, durante la Edad Media.<<

[79] Se lo conoce como P ay asi ya en las escrituras budistas; como Paesi en las jainistas. Véase Bronkhorst, 2007:143-159, para un buen estudio acerca de estos primitivos materialistas indios; para la escuela materialista posterior, a la que se suele adscribir a Kautilia, véase Chattopadhyaya, 1994. Jaspers (1951:135), escribiendo acerca de la India, señala la aparición de «todas las corrientes filosóficas, incluidos el escepticismo y el materialismo, el sofismo y el nihilismo»: una lista significativa, puesto que no abarca, obviamente, «todas» las corrientes filosóficas, sino sólo las más materialistas.<<

[80] En *La República* se rechaza por completo este concepto. En la India, como ya he señalado, la tradición hindú sólo aparenta abrazarlo. Budistas, jainistas y otras filosofías que se oponían, ni siquiera lo mencionan.<<

[81] Filón de Alejandría, que escribía más o menos en la época de Jesús, dice de los esenios: «Entre ellos no hay un solo esclavo, sino que son todos libres, intercambiando servicios entre sí, y denuncian a los dueños de esclavos, no sólo por la injusticia cometida contra la ley de la igualdad, sino también por su impiedad al anular la ley natural» *Quod omnis probus líber sit*, 79. Los terapeutas, otro grupo judío, rechazaban toda forma de propiedad, pero percibían la esclavitud como «algo absoluta y completamente contrario a la naturaleza, pues ésta ha creado libres a todos los hombres» (*De vita contemplativa*, 70). La similitud con las ideas del derecho romano es notable. Los grupos judíos están inusualmente bien documentados; si existían sectas similares en, por decir algo, Tracia o Numidia, no lo sabemos.<<

[82] Una leyenda posterior asegura que su padre era un rey y que Gautama creció en un palacio, pero los «reyes» Sakya de la época eran, en realidad, un cargo electivo y rotatorio.<<

Capítulo 10

[1] Las monedas producidas por los Estados bárbaros sucesores no contenían mucho oro o plata; en consecuencia, tendían a circular tan sólo por el principado del rey o barón que las emitía, y eran en gran medida inútiles para el comercio.<<

[2] Dockés (1979:62-70) realiza un buen examen a ojo de pájaro de la situación. De manera bastante literal puesto que lo que se sabe de las propiedades de esclavos en Francia se basa en gran medida en fotografía aérea. Con el tiempo, incluso las comunidades libres acabaron en algún tipo de servidumbre por deudas, o ligadas a la tierra como siervos (en latín, *coloni*).<<

[3] Como ya hemos visto, Kosambi veía Magadha como el apogeo de la monetización. R. S. Sharma (2001:119-162) sostiene que la acusación siguió siendo habitual bajo el Imperio Gupta (280-50 d.C.), pero que después desapareció repentinamente en todas partes. Pese a esto, incluso si tiene razón cuando asegura que el número de monedas en circulación no disminuyó hasta entonces, lo cierto es que, como él mismo apunta (ibíd.: 143), la población de la llanura del Ganges se triplicó durante este periodo, lo que ya marca un firme declive.<<

[4] Para un estudio general: R. S. Sharma, 1965; Kane, 1968 III: 411-461; Chatteijee, 1971. Schopen (1994) subraya especialmente que las técnicas se vuelven más sofisticadas a lo largo de la Edad Media, por ejemplo, con el desarrollo de técnicas contables para combinar intereses compuestos con pagos parciales.<<

[5] Los documentos acerca de la regulación de asuntos monásticos prestan una gran atención a los detalles: cómo y cuándo se prestaba el dinero; cómo firmar, sellar y depositar los documentos en el templo ante testigos: cómo debía entregarse un aval por valor del doble del préstamo; cómo se pondría a «devotos hermanos laicos» a la gestión de la inversión, etc. (Schopen, 1994).<<

[6] Del árabe *diñar*, que a su vez procede del latín *denarius*. No queda claro si estas sumas, en esta época, se pagaban con monedas: uno de los primeros manuales monásticos, por ejemplo, hablando de objetos que se pueden discriminar en los Tesoros Inagotables y, por tanto, prestar con intereses, menciona «oro y plata, ya sea en forma de monedas, acabadas o bastas, en grandes o pequeñas cantidades, puros o aleados, o en forma de utensilios, acabados o groseros» (*Mah as amghika Vinaya*, en Gemet, 1956 [1995:165]).<<

[7] Fleet, 1888:260-262, según traducción de Schopen, 1994:532533. No es necesario remarcar lo irónico de este énfasis en lo eterno en el budismo, una religión basada en lo temporal de los apegos mundanos.<<

[8] Los préstamos comerciales están documentados en una inscripción en el monasterio de Karle, en India occidental (Levi, 1938:145; Gemet, 1956 [1995:164]; Barreau, 1961:444-447; las asambleas de posteriores templos tamiles, en Ayyar, 1982:40-68; R. S. Sharma, 1965. No queda claro que algunos de éstos fueran préstamos comerciales o más bien algo similar a la práctica budista del *jisa* aún habitual en Tíbet, Bután y Mongolia, en la cual un individuo, colectivo o grupo de familias que desean apoyar una ceremonia específica o, por poner un ejemplo, un proyecto educativo, reciben un préstamo de 500 rupias «a perpetuidad», y se espera que a cambio proporcionen 800 rupias anuales para organizar la ceremonia. Las responsabilidades se heredan, aunque el «préstamo» se puede transferir (Miller, 1961; Murphy, 1961).<<

[9] Kalhana, *Rajatarangini*, 7.1091-1098; véanse Basham, 1948; Riepe, 1961:44n49. Los monjes eran aparentemente Ajivikas, que aún existían en aquella época.<<

[10] Naskar, 1996; R. S. Sharma, 2001:45-66; para la descripción de la «era de Kali» en los *Puranas*; parece ser la manera en que posteriormente los brahmanes se referían al periodo aproximado entre el reino de Alejandro y la Alta Edad Media, una época de inseguridad y disturbios en que dinastías extranjeras gobernaban gran parte de la India y en que se rechazaban o desafiaban las jerarquías de casta.<<

[11] *Manusmriti* [Las leyes de Manu], 8.5.257. Es significativo que la deuda hacia otros seres humanos desaparezca por completo en estos textos.<<

[12] *Manusmriti*, 8.5.270-272. También se cortaba la lengua a un *sudrá* si insultaba a alguien de las castas «doblemente nacidas» (8.270).<<

[13] R. S. Sharma, 1958, 1987; Chauhan, 2003.<<

[14] «Aunque se emancipe de su amo, un *sudrá* no queda liberado de un estado de servidumbre, puesto que si tal estado es natural a él, ¿quién se lo podría quitar?» (*Manusmriti*, *Y ajñavalkya Smriti*, 8.5.419), o incluso «hay que reducir a los *sudrás* a la esclavitud, comprándolos o sin comprarlos, porque Dios los creó para que sirvan a otros» (8.5.413).<<

[15] Kautilia permitía un 60 por ciento para los préstamos comerciales; un 120 por ciento «para empresas que impliquen viajes a través de los bosques» y el doble de esto para viajes que impliquen transportar bienes por mar (*Artha-shastra*, 3.11; un código posterior, el *Yajñavalkya Smriti*, 2.38, hace caso a estas indicaciones).<<

[16] *Y ajñavalkya Smriti*, 2.37;*Manusmriti*, 8.143; *Visnusmiriti, 5.6.2;* véase Kane, 1968,111:421.<<

[17] R. S. Sharma, 1965:68. De igual manera, los primitivos códigos de leyes especificaban que quien no consiguiera devolver una deuda debía renacer como esclavo o incluso animal doméstico en casa de su acreedor; un texto budista chino posterior era incluso más preciso, especificando que por cada ocho *wen*[*] de deuda había que pasar un día como buey, o por cada siete, un día como caballo (Zhuang Chun en Peng, 1994:244nl7).<<

[18] Dumont, 1966.<<

[19] Gyan Prakash (2003:184) argumenta que, durante el periodo colonial, cuando las antiguas jerarquías de casta comenzaron a tratarse como asuntos de servidumbre por deudas, los subordinados se convirtieron en personas con iguales derechos, pero cuyos derechos habían sido «suspendidos temporalmente».<<

[20] Para ser justos, también se podría decir que los campesinos endeudados eran probablemente capaces de reunir más recursos y ser, por tanto, más capaces de organizar una rebelión. Sabemos muy poco acerca de rebeliones populares en la India medieval (v. Guha, 1999; Palat, 1986, 1988:205-215; Kosambi, 1996:392-393), pero su número total parece haber sido relativamente bajo en comparación con Europa, y ciertamente en comparación con China, en que la rebelión era casi constante.<<

[21] «Nadie sabe exactamente cuántas rebeliones tuvieron lugar en la historia de China. A partir de registros oficiales parece ser que hubo miles de incidentes en tan sólo tres años, de 613 a 615 d.C., probablemente unos mil al año (Wei Z., ad 656: cap. “Informes de los historiadores imperiales”). Según Parsons, entre 1629 y 1644 hubo 234.185 insurrecciones en China, a un promedio de 43 insurrecciones al día, o 1,8 estallidos por hora» (Deng, 1990:220).<<

[22] Siguiendo a Deng (1999).<<

[23] Huang, 1999:231.<<

[24] Estos préstamos parecen haber sido una extensión de la lógica de graneros estatales, en que se almacenaba comida; alguna, para venderla en momentos estratégicos y mantener los precios bajos; otra, para prestarla a bajos intereses y proporcionar una alternativa a los usureros.<<

[25] Huang, *op. cit.*; cf. Zhuoyun y Dull, 1980:22-24. Para sus complejas reformas monetarias, Peng, 1994:111-114.<<

[26] Por lo general, los tipos de interés se situaban en un 20 por ciento máximo, y el interés compuesto estaba prohibido. Finalmente, las autoridades chinas adoptaron el principio indio de que el interés no debía nunca superar el monto principal (Cartier, 1988:28; Yang, 1971:92-103).<<

[27] Braudel, 1979; Wallerstein, 1991, 2001.<<

[28] Sigo aquí especialmente el trabajo de Boy Bin Wong (1997, 2002; también Mielants, 2001, 2007). Ciertamente, los partidarios de Braudel sólo perciben a las dinastías posteriores, como la Ming, como las únicas en abrazar plenamente este principio, pero creo que se puede proyectar hacia atrás.<<

[29] Así, por ejemplo, mientras que los mercados se consideraban beneficiosos, el gobierno intervenía sistemáticamente para evitar fluctuaciones de precios, acumulando mercancías cuando eran baratas y liberándolas cuando los precios subían. Hubo periodos en la historia de China en que el gobierno hizo causa común con los mercaderes, pero el resultado fue una vasta y violenta reacción popular (Deng, 1999:146).<<

[30] Pommeranz, 1998; Goldstone, 2002, para una introducción a la abundante literatura comparativa sobre niveles de vida. India, en realidad, estuvo bastante bien durante la mayor parte de su historia.<<

[31] Zürcher, 1958:282.<<

[32] Gemet, 1956 (1999:241-242); para el siguiente debate, véanse Gemet, 1960; Jan, 1965; Kieschnik, 1997; Benn, 1998, 2007.<<

[33] Tsan Ning (919-1001 d.C.) citado en Jan, 1965:263. Otros apelaban a la historia de los *bodhisattvas* y reyes piadosos que habían ofrecido sus cuerpos, como cierto rey que, durante una hambruna, saltó a su muerte para convertirse en una montaña de carne, repleta de cabezas, ojos, labios, dientes y lenguas, que durante diez mil años no paró de crecer, sin importar cuánto comieran humanos y animales (Benn, 2007:95, 108; cf. Ohnuma, 2007).<<

[34] Tu Mu, citado en Gemet, 1956 (1995:245).<<

[35] Esto puede resultar sorprendente, puesto que la frase se emplea tan habitualmente a escala popular en Occidente que «deuda kármica» se ha convertido en una especie de cliché *New Age*. Pero parece tener una resonancia mucho más intuitiva en europeos y americanos que la que jamás tuvo en la India. Pese a la íntima asociación entre deuda y pecado en la tradición india, la mayoría de las primeras escuelas budistas evitaba el concepto (en gran parte porque implicaba una continuación del propio ser, algo que veían como efímero y, en último término, ilusorio). La excepción fueron los *Sammitiya*, llamados «personalistas», porque creían en una personalidad que perduraba, y que desarrollaron la noción de *avipr anasa*, por la que las consecuencias de las buenas y de las malas acciones (el karma) «perduran como una hoja de papel con una deuda escrita en él», conforme un elemento inconsciente del propio ser pervive de vida en vida (Lamotte, 1997:2224; Lusthaus, 2002:209-210).<<

[36] Comentario sobre el Dharma de los Tesoros Inagotables del universo Mah ay ana, según traducción de Hubbard (2001:265) con algunos cambios basados en Gemet (1956 [1995:246]).<<

[37] En Hubbard, 2001:266.<<

[38] Dao Shi, en Colé, 1998:117. El libro de Colé proporciona un excelente resumen de esta literatura (véanse también Ahem, 1973; Teiser, 1988; Knapp, 2004; Oxfeld, 2005). Algunos textos medievales se centran exclusivamente en la madre; otros, de manera más genérica, en los padres. Es interesante notar que la misma noción de una «deuda de leche» infinita e impagable hacia la madre aparece también en Turquía (White, 2004:75-76).<<

[39] Sutra para la recompensa de la gratitud, citado por Baskind, 2007:166. Mis «cuatro mil millones de años» se traducen como *kalpa*, que técnicamente son 4.320 millones de años. El original «ofrecérsela» hace referencia a la madre: el contexto habla de un hombre que se corta su propia carne, literalmente, por su madre.<<

[40] Los budistas chinos no inventaron las casas de empeño, pero parecen haber sido los primeros en patrocinarlas a gran escala. Acerca de los orígenes de las casas de empeño, en general, véanse Hardaker, 1892; Kuznets, 1933. Específicamente en China: Gemet, 1956 (1995:170-173); Yang, 1971:71-73; Whelan, 1979. De forma remarcablemente paralela, las primeras casas de empeño europeas aparecieron también en monasterios para propósitos similares: los *monti di pietá* o montes de piedad creados por los franciscanos en el siglo XV. Peng, 1994:245, hace también referencia a este paralelismo.<<

[41] Gemet, 1956 [1995:142-186]; Ch'en, 1964:262-265; Collins, 1986:66-71; Peng, 1994:243-245. Parecería que los monasterios taoístas, que también se multiplicaron en este periodo, prohibieron hacer préstamos (Kohn, 2002:76) en parte, quizá, para marcar diferencias.<<

[42] Gemet, 1956 [1995:228] escribió para la posteridad: «Los que donaban a los Tesoros Inagotables eran accionistas, no en el dominio de la economía, sino en el de la religión». Hasta donde sé, el único académico que ha adoptado plenamente esta premisa de que se trataba, efectivamente, de una forma de capitalismo, es Randall Collins (1986), que ve también un capitalismo monástico similar en la posterior Europa medieval. La historiografía china aceptada tiende a considerar que los «primeros brotes» del capitalismo se dan más tarde, durante la dinastía Song, mucho menos hostil a los comerciantes que otras dinastías, seguidos por una completa aceptación de los mercados (aunque un total rechazo al capitalismo) en las posteriores dinastías Ming y Qing. La cuestión clave es la organización del trabajo, que sigue siendo un asunto opaco en época de los Tang, dado que, incluso si hubiera estadísticas disponibles, que no las hay, resultaría difícil saber qué significaban realmente, en la práctica, términos como «siervo», «esclavo» y «trabajador asalariado».<<

[43] Gemet, 1956 [1995:116-139]; Ch'en, 1964:269-271, acerca de reclamación de la tierra y esclavos domésticos.<<

[44] «Se alega que el objetivo de esta generosidad es aliviar a los pobres y a huérfanos. Pero en realidad tan sólo se trata de excesos y fraudes. No es negocio legítimo» Gemet, 1956 (1995:104-105, 211).<<

[45] Gemet, 1956 [1995:22].<<

[46] Véanse Adamek, 2005; Walsh, 2007.<<

[47] Ésta es probablemente la razón por la que representamos como mujeres a abstracciones como Verdad, Justicia y Libertad.<<

[48] Marco Polo fue testigo de esta práctica en la provincia meridional de Yuna en el siglo xill: «Pero cuando hacen negocios entre ellos, toman un palo redondo o cuadrado y lo parten en dos; cada uno se queda con una mitad. Pero antes de partirlo, realizan una o dos muescas en él, o tantas como deseen. De modo que, cuando uno de ellos se llega hasta el otro para pagarle, le entrega el dinero o lo que sea el pago, y el otro le da su mitad del palo» (Benedetto, 1931:193). Véanse también Yang, 1971:92; Kan, 1978; Peng, 1994:320, 330, 508; Trombert, 1995:12-15. Según Kan, este tipo de palos de conteo son anteriores a la escritura; una leyenda asegura que fue un mismo hombre, un ministro del Emperador Amarillo, el que inventó la escritura y los palos de conteo simultáneamente (Trombert, 1995:13).<<

[49] Graham, 1960:179.<<

[50] Este símil ya se percibió en la Antigüedad: Lao Tsé (*Tao Te King*, 27) habla de «los que pueden contar sin un palo, los que pueden cerrar una puerta sin llave». También insistió para la posteridad: «Cuando los hombres sabios tienen el extremo izquierdo del palo de conteo, no presionan a sus deudores para que paguen. Los hombres virtuosos se quedan con el palo; los hombres sin virtudes exigen su cumplimiento» (*stanza* 79).<<

[51] O, podríamos decir, cambiándola de un plumazo de deuda económica en deuda moral, puesto que el mismo hecho de que conozcamos la historia implica que al final tuvo su recompensa (Peng, 1994:100). Probablemente sea significativo que la palabra *fu*, palo de conteo, significara también «un buen augurio a un príncipe como símbolo de su nombramiento por el Cielo» (Mathews, 1931:283). De manera similar, Peng cita un pasaje de *Estrategias de los Reinos Combatientes* acerca de un señor que buscaba apoyo popular: «Feng se dirigió a toda velocidad a Bi, donde hizo que los guardias reunieran a todos aquellos que tenían deudas, para poder comparar sus palos de conteo con los de él. Una vez emparejados los palos, dio la falsa orden de perdonar esas deudas, y procedió a quemar los palos. Todo el mundo se regocijó» (ibíd., 100n9). Para paralelismos en el Tíbet, véase Uebach, 2008.<<

[52] Lo mismo ocurría en Inglaterra, donde los primeros contratos se partían por la mitad a imitación de los palos de conteo: la frase *indentured servant* («siervo contratado») procede de esta práctica, puesto que se trataba de obreros contratados: la palabra procede de las muescas (*indentations*) del palo de conteo empleado para formalizar el contrato (Blackstone, 1827 1:218).<<

[53] L. Yang, 1971:52; Peng, 1994:329-331. Peng, suspicaz, señala: «Este método de comparar o emparejar palos de conteo para retirar dinero era en realidad un derivado del proceso de pedir dinero prestado, con la excepción de que se sustituía el movimiento a lo largo del tiempo de los préstamos por un movimiento en el espacio» (1994:330).<<

[54] Se las llamaba «tiendas de depósito» y L. Yang (1971:78-80) las llama «protobancos». Peng (1994:323-327) señala que algo similar ya estaba ocurriendo, al menos para mercaderes y viajeros, en época de los Tang, pero el gobierno tenía estrictos controles para evitar que los banqueros reinvirtiesen el dinero.<<

[55] La práctica comenzó en Sichuan, que tenía su propia y especial forma de dinero en metálico, de hierro en lugar de bronce, lo que lo hacía mucho menos fundible.<<

[56] Peng, 1994:508; también 515, 833. Todo ello se parece mucho al dinero-ficha que circulaba por gran parte de Europa durante la Edad Media.<<

[57] El partidario más importante de esta postura en el mundo académico es Von Glahn (1994), aunque Peng (1994) sostiene algo muy similar. Parece ser la noción predominante entre economistas de todo tipo.<<

[58] Diagrama procedente de MacDonald, 2003:65.<<

[59] Una de las imágenes más empleadas para recordar el gobierno de los Legalistas, bajo la muy odiada Primera Dinastía, es que construían enormes calderos de latón, sobre los que se grababan las leyes abierta y explícitamente. Se empleaban para hervir vivos a los delincuentes.<<

[60] Véase Bulliet, 1979 (también Lapidus, 2003:141-146) para el proceso de conversión. Bulliet también subraya (ibíd.: 129) que la principal consecuencia de esta conversión en masa fue hacer que la principal justificación del gobierno, como protector y divulgador de la fe, sonase cada vez más hueca. El apoyo popular masivo a los califas y otros líderes políticos sólo resurgió en periodos puntuales, como las cruzadas o la Reconquista española, en que el islam parecía estar siendo atacado. Por razones obvias, es lo mismo que ocurre hoy en día en gran parte del mundo islámico.<<

[61] «La mayor parte del tiempo, las clases bajas pagaban sus impuestos a través de sus jefes y se preocupaban de sí mismas. De igual manera, el gobierno tomaba los impuestos y proporcionaba algún tipo de seguridad, y, además de esto, se ocupaba de asuntos propios, como guerras externas, mecenazgo de las ciencias y las artes y una vida de lujo y ostentación» (Pearson, 1982:54).<<

[62] El proverbio aparece, atribuido al mismísimo Profeta, en *Ihya kitab al-Tlm*, 284, de Al-Ghazali, seguido por una larga lista de frases similares: «Sa'id Bin Musaiyab dijo: "Cuando veas a un profesor de religión visitando a un príncipe, evítalo, porque es un ladrón". AlAuza'i dijo: "Nada detesta más Alá que un profesor de religión visitando a una autoridad" (…)». Esta actitud no ha desaparecido en modo alguno. Una gran mayoría de los ayatolás iraníes, por ejemplo, rechaza la idea de un Estado islámico, basándose en que necesariamente corrompería la religión.<<

[63] Lombard, 1947; Grierson, 1960. Se suele presentar esto como ejemplo de una buena política de rechazo a la devaluación de la moneda, pero también podría aducirse que la firma del califa no le añadía ningún valor adicional. Un experimento con papel moneda al estilo chino fracasó en Basora en 1924, porque nadie deseaba aceptar dinero sólo respaldado por la confianza en el Estado (Ashtor, 1976:257).<<

[64] MacDonald, 2003:64. Con el tiempo esto se volvió insostenible y los imperios musulmanes adoptaron el sistema, típicamente medieval, del *iqta*, que otorgaba a los soldados ingresos procedentes de los impuestos de territorios específicos.<<

[65] Tampoco se han vuelto a emplear esclavos como soldados desde entonces, excepto temporalmente y en circunstancias anómalas (por ejemplo, por los manchúes, o en Barbados).<<

[66] Resulta significativo que (1) la «inquisición» de 832, el fracasado intento abásida de controlar a los ulemas, (2) la conversión en masa más importante de súbditos al islam, que llega a su cénit entre 825 y 850, y (3) el definitivo ascenso de los soldados turcos en los ejércitos abásidas, a menudo fechado en 838, tengan lugar, de manera aproximada, al mismo tiempo.<<

[67] Elwahed, 1931:111-135. Como él mismo explica (ibíd.: 127), «la *inalienabilidad de la libertad* es uno de los principios fundamentales e incontestables del islam». Los padres no tienen derecho a vender sus hijos, ni los individuos tienen derecho a venderse a sí mismos, o al menos, si lo hacen, ningún tribunal reconocerá ninguna demanda de propiedad resultante. Quisiera subrayar que se trata de lo diametralmente opuesto al enfoque de la «ley natural» que se desarrollará posteriormente en Europa.<<

[68] Hay aquí cierta controversia: algunos académicos, entre ellos algunos académicos musulmanes contemporáneos opuestos al movimiento de la economía islámica, insisten en que *riba*, inequívocamente condenado en el Corán, no significa «intereses» de modo general, sino la práctica árabe preislámica de multar el retraso en los pagos con una multa que doblaba la cantidad debida, y que la condena indiscriminada del interés es una mala interpretación (p. ej., Rahman, 1964; Kuran, 1995). No me encuentro en posición de hacer de juez, pero, de ser verdad, implicaría que la prohibición contra la usura surgió en Irak como parte del proceso de creación de las raíces del islam, lo que reforzaría mi argumento en general.<<

[69] Los mejores registros que poseemos proceden, en realidad, de una comunidad de mercaderes judíos de [los alrededores de la] Geniza, en el Egipto del siglo XII, que respetaron la prohibición de cobrar intereses incluso en sus tratos entre sí. La única zona en la que se explica que se empleaban los intereses coincide con la única zona en que era habitual la coacción: en los tratos con visires, reyes y oficiales, que a menudo tomaban prestadas grandes cantidades de dinero con intereses (a menudo, pero no de manera exclusiva, de banqueros cristianos o judíos) para pagar a sus tropas. Corresponder a una petición de un préstamo tan ilegal era un asunto peligroso, pero negarse lo era aún más (para ejemplos abásidas, véase Ray, 1997:80-70, que bebe sobre todo de Fischel, 1937).<<

[70] Había también un vasto arsenal de subterfugios legales (llamados *hiyal*) que uno podía adoptar si estaba completamente decidido a cargar intereses: por ejemplo, comprar la casa del deudor por el importe de la deuda, cobrarle el alquiler y luego vendérsela por la misma suma; acordar con el deudor que éste le compraría mensualmente un determinado producto para revenderlo al acreedor con descuento, etcétera. Algunas escuelas religiosas islámicas los prohibieron directamente; otras tan sólo los desaprobaban. Se asumía que estos métodos se solían emplear a gran escala porque la mayoría de los historiadores daban por sentado que el interés era un elemento necesario del crédito, pero investigaciones recientes no han hallado pruebas de que fueran habituales (para la postura antigua, véase Khan, 1929; para la nueva, Ray, 1997:58-59).<<

[71] Mez, 1922:448, citado por Labib, 1969:89. Nótese que Basora, la ciudad en que en los mercados todo el mundo pagaba con cheques, es la misma ciudad en que, un siglo después, los intentos por parte de los mongoles de introducir el papel moneda fueron tan tercamente rechazados. Por cierto, la palabra *sakk* es el origen de la palabra inglesa *check* y la española «cheque». Hay debate en tomo a los orígenes de *sakk*: Ashtor (1975:555) sugiere que son bizantinos; Chosky (1988), persas.<<

[72] Goitein (1966, 1967, 1973) proporciona un detallado resumen de las prácticas financieras de los mercaderes judíos en el Egipto del siglo XII. Casi toda transacción implicaba, hasta cierto punto, crédito. Los cheques, notablemente similares a los empleados hoy en día, eran de uso común, aunque en las transacciones cotidianas eran aún más comunes las bolsas selladas con monedas metálicas.<<

[73] Aunque, aparentemente, a veces los gobiernos pagaban salarios con cheques (Tag El-Din, 2007:69). No me cabe duda de que estoy menospreciando el papel del gobierno en todo esto. Hubo, por ejemplo, intentos de fundar bancos centrales, así como un esfuerzo, por parte del gobierno, por impulsar regulaciones y estándares comerciales. Parece, sin embargo, que esto último rara vez se puso en práctica.<<

[74] Udovitch, 1970:71-74.<<

[75] Sarakhsi en Udovitch, 1975:11, que posee un buen debate argumentado acerca de todo lo que ello implicaba.<<

[76] Esto debería ser de interés también para estudiantes de Pierre Bourdieu, quien realizó la famosa argumentación, basada en su estudio de la sociedad cabileña de Argelia, de que en una sociedad así el honor es una forma de «capital simbólico» análogo al capital económico pero más importante, puesto que es posible convertir el honor en dinero, pero no al revés (Bourdieu, 1977, 1990). Ciertamente, el texto no dice exactamente esto, pero es inevitable preguntarse cuánto hay en esto de la propia reflexión de Bourdieu y cuánto sencillamente refleja el sentido común de sus informadores.<<

[77] Siguiendo a K. N. Chaudhuri (1985:197). Tanto las hermandades sufres como los estudiosos y académicos fueron la punta de lanza de la expansión del islam, muchos mercaderes formaban parte además de uno o ambos grupos. En este caso la literatura académica es inusualmente rica. Véase, por ejemplo, Chaudhuri, 1985, 1990; Risso, 1995; Subrahmanyam, 1996; Barendtse, 2002; Beaujard, 2005.<<

[78] En Goody, 1996:91.<<

[79] M. Lombard, 2003:177-179.<<

[80] Traducción de Burton, 1934 IV:2013.<<

[81] Es más: los funcionarios empleaban a sus propios banqueros personales, y empleaban de manera extensiva instrumentos de crédito como el *suftaja* tanto para la transferencia de pagos de impuestos como para la evasión de ganancias ilícitas (Hodgson, 19741:301; Udovitch, 1975:8; Ray, 1994:69-71).<<

[82] «Para Mahoma esta regulación natural del mercado corresponde a una regulación cósmica. Los precios suben y bajan así como la noche sigue al día, como la bajamar sucede a la pleamar, y la imposición de precios no sólo es una injusticia hacia el mercader, sino que es desobedecer el orden natural de las cosas» (Essid, 1995:153). <<

[83] Sólo se realizaban excepciones muy limitadas, por ejemplo, en momentos de desastres, e incluso entonces los académicos insistían en que era mejor la ayuda directa que interferir en las fuerzas del mercado. Véase Ghazanfar e Islahi, 2004:31-32; para un debate en profundidad acerca de la postura de Mahoma con respecto a la formación de precios, véase Turna, 1965; Essid, 1988, 1995.<<

[84] Hoseini, 1968:672; 2003:37: «ambos indican que los animales, como los perros, no intercambian un hueso por otro».<<

[85] Hosseini, 1998, 2003. Smith asegura que visitó una fábrica así en persona, lo que puede que sea verdad, pero el ejemplo de los dieciocho pasos aparece originalmente en la entrada «Épingle» del volumen 5 de la *Encyclopedie*, publicado en 1755, veinte años antes. Hosseini también señala que «la biblioteca personal de Smith contenía traducciones al latín de algunas de las obras de académicos persas (y árabes) del periodo medieval» (Hosseini, 1998:679), sugiriendo que podría haberlos extraído directamente del original. Otras fuentes importantes sobre precedentes islámicos en las teorías económicas posteriores incluyen: Rodison, 1978; Islahi, 1985; Essid, 1988; Hosseini, 1995; Ghazanfar, 1991, 2000, 2003; Ghazanfar e Islahi, 1997, 2003. Cada vez es más evidente que gran parte del pensamiento de la Ilustración procede de la filosofía islámica: el *cogito* de Descartes, por ejemplo, parece proceder de Avicena; la famosa argumentación de Hume de que conjunciones constantes no prueban causalidad ya aparece en Al-Ghazali, y yo mismo he notado la definición de Ilustración de Immanuel Kant en boca de un pájaro mágico en la obra del poeta persa Rumi, del siglo XIV.<<

[86] Al-Tusi, *Ética nasireana*, en Sun, 2008:409.<<

[87] Ghazanfar e Islahi, 2003:58; Ghazanfar, 2003:32-33.<<

[88] Así, por ejemplo, entre los principios éticos de Al-Ghazali, hallamos que «el comprador debería ser benévolo cuando regatee con un vendedor pobre, y estricto cuando regatee con un vendedor rico», y que «una persona debería estar deseosa de vender a los pobres que carecen de medios y debería extenderles crédito sin esperanzas de que se le devuelva» (Al-Ghazali, *Ihya IJlum al Din*, 11:79-82, citado en Ghazanfar e Islahi, 1997:22), la última, por supuesto, recordando Lucas, 6:35.<<

[89] Al-Ghazali en Ghazanfar e Islahi, 1997:27.<<

[90] Ibíd.: 32.<<

[91] Ibíd.: 32.<<

[92] Ibíd.: 35. Acerca de los mensajeros en el islam medieval: Goitein, 1964. Al respecto, la posición de Al-Ghazali recuerda, y seguramente está influida por, Aristóteles y su *Ética nicomaquea* (1121b): dado que el dinero es sólo una convención social para facilitar el intercambio, desviarlo hacia la usura pervierte su propósito. Pero su argumento principal es bastante diferente, más cercano al de Santo Tomás de Aquino, de que el dinero es básicamente una medida y que la usura la distorsiona, o al de Enrique de Gante, de que «el dinero es, en el intercambio, un medio y no un fin». No es de sorprender, pues Santo Tomás de Aquino fue, con toda probabilidad, influido por Al-Ghazali (Ghazanfar, 2000).<<

[93] Esto es difícil de exagerar. Incluso la famosa «curva de Laffer», con la que la administración Reagan intentó demostrar en la década de 1980 que recortar impuestos llevaría a un incremento de ingresos gubernamentales al estimular la actividad económica, se denomina a veces «curva de Jaldún-Laffer», puesto que el primero en proponerla como principio general fue Ibn Jaldún en su obra de 1377 *Muqaddima* («Prolegómenos»).<<

[94] Goitein, 1957, acerca del surgimiento de la «burguesía de Oriente Medio».<<

[95] La depreciación actuaba en realidad como un aumento de impuestos, dado que se necesitaban más escudos para llegar a la ratio impositiva en chelines. Dado que los salarios se fijaban en libras, chelines y peniques, esto tenía también el efecto de aumentar su valor, por lo que solía ser una medida popular. Por el contrario, apreciar la moneda tenía el efecto de bajar el valor efectivo de las unidades de contabilidad. Podía ser útil para reducir la deuda personal de un rey (o de sus aliados) medida en tales unidades, pero también recortaba las ganancias de los que ganaban un salario y de quienes tuvieran cualquier tipo de ingresos fijos, por lo que solía ser impopular. <<

[96] Langholm, 1979; Wood, 2002:73-76.<<

[97] Sobre la literatura patrística acerca de la usura: Maloney, 1983; Gordon, 1989; Moser, 2000; Holán, 2002:112-126; Jones, 2004:25-30.<<

[98] Mateo, 5:42.<<

[99] San Basilio de Cesárea, *Homilía II* en *Salmo XIV* (PG 29,268-269).<<

[100] *Op. Cit.*<<

[101] *Op. Cit.*<<

[102] Ambrosio, De *Officiis*, 2.25.89.<<

[103] Ambrosio, *De Tobia*, 15:51. Véanse Nelson, 1949:3-5, Gordon, 1989:114-118.
<<

[104] Aunque no del todo. Es digno de señalarse que en esta época el principal suministro de esclavos al imperio procedía de bárbaros germánicos de fuera las fronteras, a los que se adquiría *bien* a través de la guerra, *bien* a través de la deuda. <<

[105] «Si cada uno», escribió, «tras escoger de entre sus riquezas lo necesario para satisfacer sus necesidades personales dejara lo superfluo a aquellos que tienen necesidad, no habría ricos ni pobres» (en *Illiud Lucae*, 49D). El propio Basilio había nacido aristócrata, pero había vendido sus posesiones y tierras y distribuido las ganancias entre los pobres.<<

[106] *Homilía II* en *Salmo* *XIV* (PG29, 277C). Hace referencia *a Proverbios*, 19.17.<<

[107] *Summa*, 8.3.1.3: «dado que la gracia se da libremente, excluye la idea de deuda… En ningún sentido implica que Dios deba nada a ninguna otra criatura».<<

[108] Clavero (1986) percibe en esto el clásico conflicto acerca de la naturaleza del contrato, del que emana la base legal de las relaciones humanas en la historia europea: la usura, y por extensión, la ganancia, se denunciaban, pero el alquiler, base de las relaciones feudales, nunca fue discutido.<<

[109] Gordon, 1989:115. «¿Qué es el comercio», escribió Casiodoro, «sino querer vender caro lo que se adquirió barato? Por tanto, son detestables aquellos comerciantes que, sin consideración hacia la justicia Divina, cargan sus mercancías con más perjurio que valor. A ellos los expulsó el Señor del Templo, diciendo "¡no convirtáis la Casa de mi Padre en un refugio de ladrones!"» (en Langholm, 1996:454).<<

[110] Acerca de la tradición legal judía con respecto a la usura, véanse Stein, 1953, 1955; Kirschenbaum, 1985.<<

[111] Poliakov, 1977:21.<<

[112] Nelson (1949) asumía que a menudo se esgrimía la Excepción para los tratos entre cristianos y judíos, pero Noonan (1957:101102) insiste en que se aplicaba tan sólo a «herejes e infieles, especialmente a los sarracenos», y, en algunos casos, ni siquiera a éstos.<<

[113] Hasta un 52 por ciento con aval, hasta el 120 por ciento sin él (Homer, 1987:91).<<

[114] Las cárceles de deudores, en el sentido de cárceles tan sólo para deudores, existieron en Inglaterra sólo a partir de 1263, pero el encarcelamiento de deudores tiene una historia mucho más larga. Por encima de todo, parece que se empleó a los prestamistas judíos como el medio de convertir dinero virtual, crédito, en acuñación, recaudando la plata familiar de deudores insolventes y entregándola a las fábricas de moneda reales. También obtenían el derecho a tierras de deudores en bancarrota, gran parte de las cuales acababan en manos de barones o monasterios (Singer, 1964; Bowers, 1983; Schofieldy Mayhew, 2002).<<

[115] Roger de Wendover, *Flores Historiarum*, 252-253. Roger no nombra víctima; en versiones posteriores se lo llama Abraham; en otras, Isaac.<<

[116] Matthew Prior, en Bolles, 1837:13.<<

[117] O, ya puestos, al tener en cuenta las fantasías de Nietzsche acerca de los orígenes de la justicia en la mutilación. Mientras una era una proyección sobre los judíos de las atrocidades normalmente cometidas contra éstos, Nietzsche escribía en una época en que a los «salvajes» se los castigaba con torturas y mutilaciones similares por no poder pagar sus deudas a las autoridades coloniales, como posteriormente se demostró en el escándalo del Congo Belga de Leopoldo II.<<

[118] Mundill, 2002; Brand, 2004.<<

[119] Cohn, 1972:80.<<

[120] Peter Cantor, enNelson, 1949:10-11.<<

[121] Fue una firma de Cahors, por ejemplo, la que recibió las propiedades de los judíos de Inglaterra cuando finalmente se los expulsó en 1290. Aunque durante mucho tiempo lombardos y *cahorsins* dependieron del favor real, y su situación era apenas mejor que la de los judíos. En Francia, los reyes parecían expropiar y expulsar a judíos y lombardos alternativamente (Poliakov, 1977:42).<<

[122] Noonan, 1957:18-19; Le Goff, 1990:23-27.<<

[123] «Hay dos maneras de obtener riquezas, como ya he dicho; una forma parte de la gestión de las propiedades, la otra es el comercio al por menor. Aquélla es necesaria y honorable, mientras que ésta, que consiste en el intercambio, es justamente censurada; pues es antinatural y un modo por el que los hombres se aprovechan unos de otros. El tipo más odiado, y con mayor razón, es la usura, que extrae provecho del dinero mismo, y no de su objeto natural. Pues el dinero se creó para emplearse en intercambios, y no para crecer con intereses. Y este término, interés (*tokos*), que significa nacimiento del dinero a partir del dinero, se aplica porque el hijo se parece al padre. Por tanto, de todos los modos de hacer dinero, éste es más antinatural». Aristóteles, *Política*, 1258b. La *Etica nicomaquea* (1121b) es igualmente condenatoria. Para el mejor análisis de la actitud de la tradición aristotélica con respecto a la usura: Langholm, 1984.<<

[124] Noonan, 1957:105-112; Langholm, 1984:50.<<

[125] El término técnico para pérdida de ingresos es *lucrus cessans* [lucro cesante]. Véase O'Brien, 1920:107-110; Noonan, 1957:114128; Langholm, 1992:60-61; 1998:75; Spufford, 1989:260.<<

[126] Los mercaderes alemanes también lo hicieron en las ciudades bálticas de la Liga Hanseática. Acerca del banco de los Médici como caso de estudio, véase De Roover, 1946, 1963; Parks, 2005.<<

[127] La situación en Venecia, pionera en estos asuntos, es reveladora: no había gremio de mercaderes, sino sólo gremios de artesanos, dado que los gremios se creaban, esencialmente, como protección contra los gobiernos, y en Venecia los mercaderes *eran* el gobierno (MacKenney, 1987; Mauro, 1993:259-260).<<

[128] Fueron acusados de herejía y sodomía: véase Barber, 1978.<<

[129] No se puede «demostrar» la inspiración islámica de las letras de cambio europeas, pero teniendo en cuenta el ingente comercio entre ambas orillas del Mediterráneo, negarlo parece extraño. Braudel (1995:816-817) propone la idea de que deben haber llegado a Europa a través de mercaderes judíos, de los que sabemos que las empleaban desde hacía mucho tiempo en Egipto.<<

[130] Acerca de las letras de cambio: Usher, 1914; De Roover, 1967; Boyer-Xambeu, Deleplace y Gillard, 1994; Munro, 2003b: 542546; Denzel, 2006. Había innumerables divisas, todas las cuales podían «depreciarse» o «apreciarse» de repente en cualquier momento, o fluctuar en valor. Las letras de cambio permitían también a los mercaderes introducirse de lleno en la especulación de divisas, e incluso bordear las leyes contra la usura, en cuanto fue posible pagar una letra de cambio escribiendo otra letra de cambio, a pagar en unos meses, por una suma ligeramente superior. Se llamaba a esto «cambio seco» (De Roover, 1944) y con el tiempo la Iglesia se volvió cada vez más escéptica al respecto, causando una nueva ola de creatividad financiera para bordear las leyes. Es importante señalar que los tipos de interés de estos préstamos comerciales eran por lo general bajos: un 12 por ciento los más altos, lo que contrasta de manera dramática con los préstamos al consumo. Es señal del cada vez menor riesgo de estas transacciones (véase Homer, 1987, para una historia de los tipos de interés).<<

[131] Lañe, 1934.<<

[132] «En muchos aspectos, como la organización del trabajo forzado, la gestión de colonias, la administración imperial, las instituciones comerciales, la tecnología marítima, la navegación y la artillería naval, las ciudades-estado italianas fueron pioneras y precedentes de los imperios español y portugués, a cuya formación los italianos contribuyeron tanto y cuyos beneficios compartieron también en gran medida» (Brady, 1997:150).<<

[133] Parecería que al principio emplearon siervos griegos y a veces árabes capturados en las cruzadas y tan sólo después, africanos. Aun así, éste fue el modelo económico que los mercaderes portugueses acabarían exportando a islas del Atlántico como las Canarias y, posteriormente, al Caribe (Verlinden, 1970; Phillips, 1985:93-97; Solow, 1987; Wartburg, 1995).<<

[134] Scammell, 1981:173-175.<<

[135] Spufford, 1988:142.<<

[136] Acerca de la noción de aventura: Auerbach, 1946; Nerlich, 1977.<<

[137] Dubly (1973) es quien lo argumenta. La «mesa redonda» era originariamente un tipo de torneo, y especialmente en el siglo XIV era habitual que tales torneos fueran imitaciones explícitas de la corte del rey Arturo; los caballeros que entraban en el torneo tomaban nombres como Galahad, Gawain, Bors, etc.<<

[138] Y en una época en que los cambios tecnológicos, especialmente la invención de la ballesta y la creación de ejércitos profesionales, comenzaban a condenar a la irrelevancia el papel de los caballeros (Vanee, 1973).<<

[139] Kelly, 1937:10.<<

[140] Véase Schoenberger, 2008, para un enfoque reciente y atractivo: la comparación entre el papel de la movilización bélica para crear mercados en Grecia y Roma y en la Europa Occidental durante la Alta Edad Media.<<

[141] Wolf, 1954.<<

[142] Una argumentación originaria de Vanee (1986:48). La similitud es incluso más obvia en el *Parzifal* del poeta alemán Wolfram Von Eschenbach, escrito quizá veinte años después, en que los caballeros «viajan libremente por España, el norte de África, Egipto, Siria, hasta Bagdad, Armenia, India, Sri Lanka» (Adolf, 1957:113) y en que las referencias islámicas son legión (Adolf, 1947, 1957), es decir: áreas conocidas para los europeos de la época sólo a través del comercio. Tiene poca importancia el que los comerciantes, las raras veces en que aparecen, sean personajes antipáticos.<<

[143] Wagner, *Die Nibelungen: Weltgeschichte aus der Sage* (1848), que en castellano significa «La historia del mundo contada en una saga». Tomo mi narración sobre Wagner de otro maravilloso, si bien en ocasiones extravagante, ensayo de Marc Shell titulado *Accounting for the Grail* («Explicando el Grial»), 1992:37-38. La argumentación de Wagner es, en realidad, más complicada: se centra en el fallido intento de Federico I «Barbarroja», emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, de someter a las ciudades-estado italianas y el abandono de su principio de que la propiedad sólo puede emanar del rey: en su lugar tenemos el auge de la propiedad privada mercantil, cuyo eco es la abstracción financiera.<<

[144] Shell concibe el Grial como la transformación de la antigua noción de la cornucopia o tesoro inagotable en una época «que comenzaba a familiarizarse con los cheques y el crédito», notando la conexión de la leyenda con los templarios, y el hecho de que Chrétien (cuyo nombre significa «cristiano») fue, muy probablemente, por esa misma razón, un judío converso. Wolfram también sostenía que obtuvo la leyenda de una fuente judía (Shell, 1992:44-45).<<

[145] Incluso China estaba a menudo dividida y fracturada. Casi todos los grandes proyectos de construir imperios de la Edad Media eran obra no de ejércitos profesionales, sino de pueblos nómadas: los árabes, los mongoles, los tártaros y los turcos.<<

[146] *Ética nicomaquea*, 1133a29-31.<<

[147] Compara el dinero no sólo con un mensajero, sino también con un gobernante, situado fuera de la sociedad para gobernar y regular nuestras interacciones. Es interesante señalar que Santo Tomás de Aquino, que podría haber sido influido directamente por Al-Ghazali (Ghazanfar, 2000), aceptaba el argumento aristotélico de que el dinero era una convención social que los humanos podían cambiar en cualquier momento. Durante una época, a finales de la Edad Media, ésta fue la postura predominante en el catolicismo.<<

[148] Hasta donde sé, el único académico que ha señalado esta conexión es Bemard Faure, un estudiante francés de budismo japonés: Faure, 1998:798; 2000:225.<<

[149] Incluso más tarde, cuando las transacciones en metálico se hicieron más habituales, el término se aplicaba a pequeñas sumas de dinero ofrecido como depósito inicial, en el sentido de *earnest money* («depósito de garantía») en inglés. Acerca de *symbola* en general: Beauchet, 1897; Jones, 1956:217; Shell, 1978:32-35.
<<

[150] Descat, 1995:986.<<

[151] Aristóteles, De *la interpretación*, 1.16-17. Whitaker (2002:10) señala que para Aristóteles, «el significado de una palabra se fija por convención, así como la importancia que se da a una ficha, un palo de conteo o un ticket depende del acuerdo entre las partes implicadas».<<

[152] *Ética nicomaquea*, 1133a29-31.<<

[153] Pero creían que esas fórmulas sumaban o «reunían» la esencia de esas verdades secretas que los Misterios revelaban: *symbolon*, que derivaba en el verbo *symballein*, «unir, reunir, comparar».<<

[154] Müri, 1931; Meyer, 1999. El único conocimiento que poseemos de estos *symbola* procede de fuentes cristianas; posteriormente los cristianos adoptaron su propio *symbolon*, el Credo, que permaneció como principal referente del término *symbolon* durante toda la Edad Media (Ladner, 1979).<<

[155] O Pseudo Dionisio, dado que el auténtico Dionisio Areopagita fue un ateniense del siglo I convertido al cristianismo por San Pablo. Las obras de Pseudo Dionisio son un intento de reconciliar el neoplatonismo, con su noción de la filosofía como el intento de liberar el alma de la creación material, y su reunificación con lo divino, con la ortodoxia cristiana. Lamentablemente, su obra más relevante, *Teología simbólica*, se ha perdido, pero todas las obras que se conservan de él tratan esto en mayor o menor grado.<<

[156] En Barasch, 1993:161.<<

[157] Pseudo Dionisio, De *la jerarquía celestial*, 141A-C. Sobre la teoría del simbolismo de Dionisio en general, así como su influencia, véase Barasch, 1993:158-180, así como Goux, 1990:67, y Gadamer, 2004:63-64.<<

[158] Los llama, como a la comunión, «dones que se nos otorgan de modo simbólico». *De la jerarquía celestial*, 124A.<<

[159] Mathews, 1934:283. Compárese la definición de *symbolon*:
a. Palo de conteo, tésera, cada una de las dos mitades o piezas correspondientes de un astrágalo u otro objeto que dos amigos íntimos, o dos partes contratantes, rompían para sí, cada uno quedándose con una mitad, como prueba de la identidad de quien presentara la otra, b. De otros dispositivos creados con el mismo objetivo, p. ej., una impresión o sello en cera.

1. Cualquier ficha u objeto que sirva como prueba de identidad.
2. Garantía.
3. Objeto, ficha, especialmente de buena voluntad.

De Liddell y Scott, 1940:1676-1677, sin los ejemplos, y con las palabras griegas para «astrágalo» y «amigos íntimos» traducidas.<<

[160] Rotours, 1952:6. Acerca de *fu* (o *qi*, otro nombre para los palos de conteo de deudas que puede traducirse más genéricamente por «fichas»), de manera más general: Rotours, 1952; Kaltenmark, 1960; Kan, 1978; Faure, 2000:221-229; Falkenhausen, 2005.<<

[161] Hay una curiosa tensión aquí: la voluntad del Cielo es también, en cierto sentido, la voluntad del pueblo, y los pensadores chinos variaron mucho en cuanto adonde poner el énfasis. Xun Zi, por ejemplo, asumía que la autoridad del rey se basa en la confianza del pueblo. Aseguraba también que aunque la confianza entre el pueblo se mantenía gracias a contratos avalados por la coincidencia de palos de conteo, bajo un rey verdaderamente justo la confianza social sería tan grande que tales objetos serían innecesarios (Roetz, 1993:73-74).<<

[162] Kohn, 2000:330. De manera similar en Japón: Faure, 2000: 227.<<

[163] En la *Enciclopedia del Taoismo* se los describe como «diagramas concebidos como una forma de dibujo celestial, cuyo poder procede de sus contrapartidas celestiales, coincidentes, y en poder de las deidades que los concedieron» (Bokenkamp, 2008:35). Acerca del *fu* taoísta: Kaltenmark, 1960; Seidel, 1983; Strickmann, 2002:190-191; Verellen, 2006; acerca de paralelismos budistas, véanse Faure, 1998; Robson, 2008.<<

[164] Sasso, 1978; los orígenes del símbolo del yin-yang permanecen sumidos en la oscuridad y el debate, pero los sinólogos que he consultado lo encuentran plausible. La palabra genérica para «símbolo» en chino contemporáneo es *fúháo*, que procede directamente de *fu*.<<

[165] En tanto sopeso opciones en el debate de «¿por qué el mundo islámico no desarrolló el capitalismo moderno?», me parece que tanto el argumento de Udovitch (1975:19-21) de que el mundo islámico nunca desarrolló mecanismos de crédito impersonales, como la objeción de Ray (1997:39-40), que asegura que la prohibición del interés y los seguros tuvo más peso, tienen su parte de razón. La sugerencia de Ray de que las diferencias en las leyes de herencia pudieron tener también un papel me parece que merece una investigación.<<

[166] Maitland, 1908:54.<<

[167] Davis, 1904.<<

[168] En el sentido platónico: así como cualquier pájaro físico que veamos sobre un árbol frutal es una representación de la idea de «pájaro» (que es inmaterial, abstracta, angélica), de igual manera los individuos físicos, mortales, que se unen para formar una corporación se convierten en una Idea abstracta y angélica. Kantorowicz aduce que fue necesaria toda una serie de innovaciones intelectuales para que la noción de corporación fuera posible: sobre todo, la idea de eón o *aevum*, tiempo eterno, es decir, tiempo que dura para siempre, opuesta a la idea de la eternidad agustiniana, completamente más allá del tiempo y considerada morada de los ángeles, pasando por el resurgimiento de las obras de Dionisio Areopagita (1957:280-281).<<

[169] Kantorowicz, 1957:282-283.<<

[170] 170. La ley islámica, por ejemplo, no sólo no desarrolló la idea de persona jurídica, sino que se resistió tenazmente a reconocer a las corporaciones hasta hace muy poco (Kuran, 2005).<<

[171] Sobre todo Randall Collins (1986:52-58), quien también realiza la comparación con China; cf. Coleman, 1988.<<

[172] Véase Nerlich, 1987:121-124.<<

Capítulo 11

[1] Acerca de los salarios en Inglaterra, véase Dyer, 1989; acerca de las festividades hay una gran cantidad de literatura, pero una excelente fuente reciente es Humphrey, 2001. Silvia Federici (2004) proporciona una atractiva y reciente síntesis.<<

[2] Para una pequeña muestra de la reciente discusión acerca de la «revolución de los precios», véase Hamilton, 1934; Cipolla, 1967; Flynn, 1982; Goldstone, 1984, 1991; Fischer, 1989; Munro, 2003a, 2007. La principal discusión se da entre monetaristas que continúan insistiendo en que el aumento en cantidad de circulante es el responsable último de la inflación, y entre quienes subrayan el papel del rápido incremento demográfico, aunque se dan matices mucho más específicos entre los argumentos.<<

[3] Los historiadores hablan de «hambrunas del metal»: conforme las minas más activas se agotaban, todo aquel oro y plata que no se enviaba fuera de Europa para pagar lujos orientales se ocultaba cada vez más, lo que causaba todo tipo de dificultades al comercio. En la década de 1460, la escasez de circulante en ciudades como Lisboa era tan importante que a veces barcos enteramente cargados de mercancías debían regresar a casa sin haber vendido nada (Spufford, 1988:339-362).<<

[4] Brook, 1998. Como es evidente, estoy simplificando muchísimo. Otro problema fue el auge de los terratenientes, que hizo que muchos pequeños propietarios se endeudaran con los grandes terratenientes y fueran incapaces de pagar. Conforme los miembros de la cada vez mayor familia real y de otras familias privilegiadas obtenían exenciones fiscales, la carga impositiva sobre los pequeños propietarios se volvió tan pesada que muchos se vieron obligados a vender sus tierras a las familias poderosas a cambio de arriendos para librar las tierras de los impuestos.<<

[5] Los historiadores chinos cuentan hasta 77 «revueltas mineras» diferentes entre las décadas de 1430 y 1440 (Harrison, 1965:103104; cf. Tong, 1992:60-64; Gemet, 1982:414). Entre 1445 y 1449 se convirtieron en un verdadero peligro cuando mineros de plata, liderados por Ye Zongliu, hicieron causa común con pequeños agricultores y pobres de las ciudades en las superpobladas Fujian y Shaxian, estallando un levantamiento que se extendió a un buen número de provincias vecinas, tomando varias ciudades y expulsando a gran parte de la clase terrateniente.<<

[6] Von Glahn (1996:70-82) documenta el proceso. Gemet (1982:415-416) documenta cómo, entre 1450 y 1500, la mayoría de los impuestos se hicieron pagaderos en plata. El proceso culminó con el método de «un solo latigazo»: reformas impositivas introducidas entre 1530 y 1581 (Huang, 1974; véanse Arrighi, Hui, Hung y Seldon, 2003:272-273).<<

[7] Wong, 1997; Pommeranz, 2000; Arrighi, 2007, entre otros que realizan esta argumentación.<<

[8] Pommeranz, 2000:273.<<

[9] El valor de la plata en China (medido en oro) permaneció, a lo largo del siglo XVI, en aproximadamente el doble de su valor en Lisboa o Amberes (Flynn y Giráldez, 1995, 2002).<<

[10] Yon Glahn, 1996b: 440; AtweD, 1998.<<

[11] Chalis, 1978:157.<<

[12] China tuvo su propia «edad de la exploración» a principios del siglo XV, pero a ésta no le siguieron la conquista masiva y la esclavitud.<<

[13] Es posible que se equivocaran. Por norma general, la población descendió un 90 por ciento incluso en lugares donde no se estaba realizando directamente un genocidio. Pero en la mayoría de los lugares, tras una generación, aproximadamente, la población comenzaba a recuperarse; en La Española y en determinadas zonas de México y Perú, alrededor de las minas, el índice de mortalidad se aproximaba al 100 por ciento.<<

[14] Todorov, 1984:137-138; para el original, Icazbalceta, 2008: 23-26.<<

[15] Un historiador señala: «Hacia finales del siglo XVI, el lingote, sobre todo plata, constituía más del 95 por ciento de las exportaciones de la América española hacia Europa. Casi el mismo porcentaje de la población indígena había sido destruida en el proceso de hacerse con esas riquezas» (Stannard, 1993:221).<<

[16] Bemal Díaz, 1963:43.<<

[17] Bemal Díaz, síntesis de las traducciones de Lockhart (1844, 11:120) y Cohén (1963:412), que parecen estar basadas en originales ligeramente diferentes.<<

[18] Bemal Díaz, *op. cit.*<<

[19] Cortés, 1868:141.<<

[20] La mayoría de los conquistadores poseían historias similares. Balboa llegó a América para huir de sus acreedores; Pizarro tomó tanto dinero prestado para equipar su expedición a Perú que tras los reveses iniciales, tan sólo el temor a las cárceles de deudores impidió que regresase a Panamá; Francisco de Montejo tuvo que empeñar todas sus posesiones en México por un préstamo de ocho mil pesos para lanzar su expedición a Honduras; Pedro de Alvarado también acabó endeudado hasta las cejas y acabó jugándoselo todo a un plan para conquistar las Molucas y China: a su muerte, los acreedores intentaron inmediatamente subastar el resto de sus posesiones.<<

[21] P. ej., Pagden, 1986.<<

[22] Gibson, 1964:253. Todo esto nos recuerda demasiado a la geopolítica actual, en que las Naciones Unidas, por ejemplo, urgen a los países pobres a hacer que la educación sea gratuita y de fácil acceso para todo el mundo, para que luego el Fondo Monetario Internacional (legalmente parte de las Naciones Unidas) insista en que los mismos países hagan exactamente lo opuesto, imponiendo tasas a las escuelas como parte de «reformas económicas» más amplias, como condición para la refmanciación de los préstamos del país.<<

[23] Sigo a William Pietz (1985:8), que estudió los registros de los primeros aventureros mercaderes a África Occidental; véase Todorov (1984:129-131) en cuanto a la perspectiva, muy similar, de los conquistadores.<<

[24] Algunos cayeron en la bancarrota (por ejemplo, una sucursal de Fugger), aunque esto era extraordinariamente raro.<<

[25] Martín Lutero, *Sobre el comercio y la usura*, 1524, citado en Nelson, 1949:50. <<

[26] En época de Lutero, el principal tema era una práctica llamada *Zinskauf*, técnicamente renta sobre propiedades cedidas, que era, en esencia, una manera de ocultar un préstamo con intereses.<<

[27] En Baker, 1974:53-54. La referencia de Pablo es de Romanos, 13.7.<<

[28] Argüía que el hecho de que Deuteronomio permitiera la usura bajo cualquier circunstancia probaba que no podía haberse tratado de una «ley espiritual universal», sino de una ley política creada expresamente para la situación del antiguo Israel, y que, en situaciones diferentes, podía considerarse irrelevante.<<

[29] De hecho, esto era lo que «capital» significaba en un principio. El término se remonta al latín *capitale*, que significaba «fondos, cantidad de mercancías, suma de dinero o dinero que genera intereses» (Braudel, 1992:232). Aparece en el inglés a mediados del siglo XVI sobre todo como término tomado en préstamo de los sistemas de contabilidad italianos (Cannan, 1921; Richard, 1926) y que significaba lo que quedaba una vez se cuadraban las propiedades, créditos y deudas. Pese a todo, hasta el siglo XIX las fuentes inglesas prefieren la palabra *stock* (es de suponer que, en parte, a que la palabra «capital» estaba muy asociada a la usura).<<

[30] Naciones que, al fin y al cabo, también practicaban la usura entre ellas (Nelson, 1949:76).<<

[31] Ben Nelson subraya esto en un libro muy importante: *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood* («La idea de usura: de hermandad tribal a otredad universal»).<<

[32] Midelfort, 1996:39.<<

[33] Zmora, 2006:6-8. En esta época, financiación pública significaba sobre todo préstamos con intereses, camuflados, por parte de la baja nobleza, que era también el estrato del que procedían los gobernadores.<<

[34] Acerca de tierras eclesiásticas: Janssen, 1910 IV:147. Su deuda total ascendía a medio millón de *guilders* en 1528, y más de tres cuartos de millón en 1541 (Zmora, 2006:13n55).<<

[35] Fue acusado posteriormente de conspirar con el conde Guillermo de Henneburg, que se había pasado a los rebeldes, para convertirse en duque secular de los territorios en aquel momento propiedad del obispo de Wurzburg.<<

[36] Del «Informe del comandante del Margrave, Michel Gross de Trockau», en Scott y Scribner, 1991:301. Las sumas se basan en la promesa de 1 florín por ejecución y 1/2 por mutilación. No sabemos si Casimiro pagó alguna vez esta deuda en particular.<<

[37] Para informes relevantes de revuelta y represión: Seebohm, 1877:141-145; Janssen, 1910 IV:323-326; Blickle, 1977; Endres, 1979; Vice, 1988; Robisheaux, 1989:48-67; Sea, 2007. Se dice que finalmente Casimiro estableció un sistema de multas y acabó exigiendo 104.000 florines a sus súbditos como compensación.<<

[38] Linebaugh (2008) realiza un bello análisis de este tipo de fenómeno en su ensayo sobre los orígenes de la Carta Magna.<<

[39] Es significativo que, pese a las interminables represalias contra los comuneros, nunca se exigió responsabilidades a ningún noble ni príncipe alemán, ni siquiera a los que habían colaborado abiertamente con los rebeldes. <<

[40] Muldrew, 1993a, 1993b, 1996, 1998, 2001; cf. Macintosh, 1988; Zell, 1996; Waswo, 2004; Ingram, 2006; Valenze, 2006; Kitch, 2007. Me encuentro muy de acuerdo con las conclusiones finales de Muldrew, matizando tan sólo algunas: por ejemplo, su rechazo al argumento del individualismo posesivo de Macintosh (1962), que me parece innecesario, puesto que sospecho que este último identifica cambios que están ocurriendo a un nivel estructural más profundo y menos accesible al discurso explícito (véase Graeber, 1997).<<

[41] Muldrew (2001:92) estima que hacia 1600, ocho mil mercaderes de Londres poseían casi un tercio de todo el dinero de Inglaterra.<<

[42] Williamson, 1889; Whiting, 1971; Mathias, 1979b; Valenze, 1006:34-40.<<

[43] El oro y la plata representaban una cantidad muy pequeña de la riqueza doméstica: los inventarios revelan un promedio de quince chelines de crédito por cada uno en moneda (Muldrew, 1998).<<

[44] Este principio del derecho a un mínimo para la subsistencia es crucial para lo que E. P. Thompson llamó, célebremente, la «economía moral de las masas» (1971) en la Inglaterra del siglo XVIII, una noción que Muldrew (1993a) cree que podría aplicarse a estos sistemas de crédito en conjunto.<<

[45] Stout, 1742:74-75. Muldrew (1993a: 178; 1998:152) cita partes del mismo pasaje.<<

[46] Para ser más precisos, piedad (en el caso de los calvinistas) o una buena disposición hacia la sociabilidad (en el caso de los que se les oponían en nombre de valores festivos mucho más antiguos). En los años previos a la guerra civil inglesa, muchos ayuntamientos estaban divididos entre «devotos» y «buenos hombres honestos» (Hunt, 1983:L46).<<

[47] Shepherd, 2000; Walker, 1996; para mi propia opinión acerca del «servicio de ciclo vital» y trabajo asalariado, véase nuevamente Graeber, 1997.<<

[48] Hill, 1972:39-56; Wrightson y Levine, 1979; Beier, 1985.<<

[49] Muldrew, 2001:84.<<

[50] Para una exposición clásica de la conexión entre mercados, festivales y moralidad en la época de los Tudor, véase Agnew, 1986.<<

[51] Johnson, 2004:56-58. Acerca de las dos concepciones de justicia: Wrightson, 1980. El ensayo de Bodin fue muy leído. Bebía de la idea de amor y amistad como previos al orden legal, de Santo Tomás de Aquino, que, a su vez, se retrotraía a la *Ética nicomaquea* de Aristóteles, que llegó a Europa a través de fuentes árabes. No sabemos si había también alguna influencia directa de fuentes islámicas, pero teniendo el cuenta el grado general de implicación mutua (Ghazanfar, 2003), parece probable.<<

[52] Gerard de Malynes, *Maintenance of Free Trade* («El imntenirniento del libre mercado»), citado en Muldrew, 1998:98, y en 2001:83.<<

[53] Chaucer está lleno de este tipo de juegos: *La mujer de Bath* dice mucho acerca de los deberes conyugales (p. ej., Cotter, 1969). Fue realmente en el periodo entre 1400 y 1600 que todo comenzó a enmarcarse en términos de deuda, reflejando, presumiblemente, los primeros indicios de individualismo posesivo, y los intentos de reconciliarlo con paradigmas morales más antiguos. Guth (2008), un historiador del Derecho, llama por ello mismo a estos siglos «la edad de la deuda», que pasa a ser, a partir de 1600, una «edad del contrato».<<

[54] Davenant, 1771:152.<<

[55] Marshall Sahlins (1996, 2008) ha subrayado durante algún tiempo las raíces teológicas de Hobbes. Gran parte del análisis siguiente bebe de su influencia.<<

[56] Hobbes no emplea el término «interés propio», sino que habla de interés «particular», «privado» y «común».<<

[57] *Sobre el espíritu* 53, citado por Hirschmann, 1986:45. Explorar el contraste entre el «beneficio» de Shang Yang y el «interés» de Helvecio sería una historia muy reveladora por sí misma. No se trata del mismo concepto.<<

[58] «Interés» (del latín *interesse*) entra en el habla común como un eufemismo para referirse a la usura en el siglo XIV, pero sólo se expande y adquiere su significado actual en el siglo XVI. Hobbes no emplea el término «interés propio», sino que habla de intereses «privado» y «común», pero el término era ya de uso común, tras haber aparecido en la obra de Francesco Guicciardini, amigo de Maquiavelo, en 1512. Se convierte en un tópico en el siglo xvni (véase Hirschmann, 1977, 1992, especialmente capítulo 2, «sobre el concepto de interés»; Dumont, 1981; Myers, 1983; Heilbron, 1998).<<

[59] Sée (1928:187) señala que, hasta aproximadamente 1800, *interesse* fue la principal palabra para referirse al capital en francés; en inglés se prefería la palabra *stock*. Resulta curioso notar que Adam Smith, en cambio, recurre a la antigua frase agustiniana de «amor por uno mismo» en su famoso párrafo del carnicero y el panadero (*La riqueza de las naciones*, 1.2.2).<<

[60] Beier, 1985:159-163; cf. Dobb, 1946:234. Casarse con gitanos era también un delito capital. En el caso de los holgazanes, los jueces descubrieron que era tan difícil hallar a alguien dispuesto a presentar cargos, que al final tuvieron que rebajar el castigo a azotes en público.<<

[61] En Walker, 1996:244.<<

[62] Helmholtz, 1986; Brand, 2002; Guth, 2008.<<

[63] Helmholtz, 1986; Muldrew, 1998:225; Schofield y Mayhew, 2002; Guth, 2008.<<

[64] Stout, 1742:121.<<

[65] «Los horrores de Fleet y de Marshalsea se revelaron en 1729. Los deudores pobres se hacinaban en el "ala de los comunes", cubiertos de mugre y alimañas, donde sufrían hasta morir, sin que nadie se apiadase de ellos, por inanición y tifus… No se hacía ningún intento por discriminar al deudor fraudulento del deudor desafortunado. En cambio, el picaro rico (que podía, pero no quería pagar sus deudas, podía darse a una vida de lujo y desenfreno mientras su compañero prisionero pobre se pudría y moría de hambre en el "ala de los comunes"» (Hallam, 186 v.269-270).<<

[66] No sostengo que la narrativa más conocida de la «acumulación primitiva», del vallado de tierras comunales y auge de la propiedad privada, con la deslocalización de miles de antiguos granjeros convertidos en jornaleros sin tierras, sea falsa. Simplemente quiero subrayar otro lado menos conocido de la historia. Es especialmente útil sacarlo a la luz porque el grado en que los vallados de campos marcaron los periodos de los Tudor y Estuardo es aún objeto de acalorado debate (p. ej., Wordie, 1983). El empleo de la deuda para dividir y enfrentar comunidades va en la misma línea de la brillante argumentación de Silvia Federici (2004) acerca del papel de las acusaciones de brujería para revertir los logros populares de la Baja Edad Media y abrir el camino al capitalismo.<<

[67] «El crédito personal tenía mala prensa en el siglo xvni. Se solía decir que era erróneo endeudarse para pagar bienes de consumo cotidiano. Se veía con buenos ojos la economía en metálico y se alababan las virtudes de la parsimonia y el ahorro doméstico. Por tanto, se atacaba el crédito al consumo, las casas de empeño y los préstamos personales, y tanto quienes prestaban como quienes tomaban prestado eran los objetivos» (Hoppit, 1990:312-313).<<

[68] *La riqueza de las naciones*, 1.2.2.<<

[69] Muldrew lo argumenta: 1993:163.<<

[70] *Teoría de los sentimientos morales*, 4.1.10.<<

[71] «Quien toma prestado a fin de gastar, pronto se arruinará, y quien le preste, pronto tendrá ocasión de lamentarse de su locura. Prestar o tomar prestado para tal propósito es, por tanto, en todos los casos, en que la usura a gran escala queda fuera de la cuestión, contrario al interés de ambas partes, y, aunque sin duda ocurre a veces que la gente hace alguna de ambas cosas, o ambas, sin embargo, y en virtud del cuidado que todo hombre tiene hacia su propio interés, podemos estar seguros de que no ocurre tan a menudo como solemos imaginar» (*La riqueza de las naciones*, 2.4.2). Ocasionalmente reconoce la existencia del crédito al consumo, pero no le otorga ninguna importancia.<<

[72] Reeves, 1999. Reeves, como Servet (1994, 2001), demuestra que había muchas personas conscientes de lo variado de los objetos empleados como dinero. Puffendorf, por ejemplo, realizó una larga lista de ellos.<<

[73] Por tanto, cuando atribuimos valor al oro, sencillamente reconocemos esto. Se solía invocar el mismo argumento para resolver el viejo interrogante medieval acerca de los diamantes y el agua: ¿por qué, si son inútiles, los diamantes son tan caros, mientras que el agua, que es tan útil, apenas cuesta nada? La solución habitual era: los diamantes son la forma eterna del agua (Gaüleo, que se oponía a la premisa al completo, llegó a sugerir que a quienes realizaban afirmaciones de ese tipo deberían convertirlos en estatuas. De esa manera, sugirió con inimitable estilo renacentista, todo el mundo sería feliz, puesto que 1) serían eternos, y 2) los demás no tendríamos que seguir aguantando sus estupideces). Véase Wenneründ, 2003, quien señala, de manera muy interesante, que la mayoría de los gobiernos europeos emplearon alquimistas en el siglo xvn para intentar fabricar oro y plata para monedas, y que tan sólo cuando el plan fracasó pasaron al papel moneda.<<

[74] Kindleberger, 1984; Boyer-Xambeu, Deleplace y Gillard, 1994; Ingham, 2004:171. Este camino llevaba, más bien, a la creación de mercados bursátiles; las primeras Bolsas públicas, en las ciudades de Brujas y Amberes, en el siglo XV, no comenzaron con el intercambio de acciones de empresas, algo que apenas existía en la época, sino «descontando» letras de cambio.<<

[75] Usher (1934, 1944) fue el primero en introducir la distinción entre «banca primitiva», en que uno simplemente presta lo que posee, y «banca moderna», basada en algún tipo de sistema de reserva fraccionaria, es decir: uno presta más de lo que tiene, creando así dinero. Ésta sería otra razón por la que hemos pasado ahora a algo diferente de la «banca moderna»: véase más adelante.<<

[76] Spufford, 1988:258, a partir de Usher, 1943:239-242. Aunque se empleaban notas de depósito, los billetes o dinero privado aparecen más tarde, a partir de los orfebres y joyeros londinenses, que también actuaban como banqueros, en los siglos XVII y XVIII.<<

[77] Véase Munro, 2003b, para un útil resumen.<<

[78] MacDonald, 2006:156.<<

[79] Tomás de Mercado, en Flynn, 1978:400.<<

[80] Véase Flynn, 1979; Braudel, 1992:522-523; Stein y Stein, 2000:501-505, 960-962; Tortella y Comín, 2002. La cantidad de juros en circulación pasó de 3,6 millones de ducados en 1516 a 80,4 millones en 1598.<<

[81] El partidario más famoso de esta postura fue Nicholas Barbón (1690), quien sostenía que «el dinero es un valor creado por la ley», y una medida, de igual manera que las pulgadas, las horas o las onzas líquidas. También subrayó que, en cualquier caso, la mayoría del dinero era crédito.<<

[82] Locke (1691:144), también citado en Cafentzis (1989:46-47), el mejor resumen acerca del debate y sus implicaciones. Comparar con Perlman y McCann (1998:117-120); Letwin, 2003:71-78; Valenze, 2006:40-43.<<

[83] Tendemos a olvidar que el materialismo de la tradición marxista no significaba ninguna ruptura radical. Como Nietzsche, Marx tomaba asunciones burguesas (aunque de otro tipo) y las llevaba a extremos que irritarían a sus partidarios originales. En cualquier caso, hay buenas razones para creer que lo que hoy en día llamamos «materialismo histórico» es realmente la adición de Engels al proyecto: por encima de todo, Engels era burgués por educación y sensibilidades (era un incondicional de la Bolsa de Colonia).<<

[84] Macaulay, 1888:485. El ensayo original se publicó en *The Spectator*, 1 de marzo de 1771.<<

[85] *Fausto*, II, Acto I. Véase Shell, 1992; Beiswanger, 1994, para un detallado análisis. La conexión con la alquimia es reveladora. Cuando, en 1300, Marco Polo señaló que el emperador de China «parece haber dominado el arte de la alquimia» debido a su habilidad para convertir el mero papel en algo tan bueno como el oro, lo dijo claramente en tono de broma; hacia el siglo XVII la mayoría de los monarcas europeos empleaban alquimistas para producir oro a partir de metales burdos; fue tan sólo su fracaso lo que llevó a la adopción del papel moneda (Wennerlend, 2003). <<

[86] No es que no existieran sospechas acerca del dinero, pero se tendían a centrar, sobre todo, en un lenguaje metafísico y espiritual (por ejemplo, el «robo del tiempo»).<<

[87] Se dice que lo pronunció durante un discurso en la Universidad de Texas, en 1927, y aunque el párrafo se cita infinidad de veces en libros y en internet, no se puede dar fe de él antes de 1957. Las dos primeras líneas parecen proceder en realidad de un inversor británico llamado L. L. B. Angas, en 1937: «El moderno sistema bancario manufactura dinero a partir de la nada. El proceso es quizá el truco de prestidigitador más sorprendente jamás inventado. Los bancos pueden, de facto, inflar, desinflar, acuñar y desacuñar la actual moneda desde los libros de contabilidad» (Angas, 1937:20-21). Las otras partes de la cita son probablemente invenciones posteriores, y lord Stamp jamás sugirió nada remotamente parecido en sus escritos publicados. Una frase similar, «Los bancos obtienen beneficios de todos los intereses que crean a partir de la nada», atribuida a William Patterson, primer director del Banco de Inglaterra, aparece por primera vez en la década de 1930 y es casi con seguridad también apócrifa.<<

[88] Las sociedades anónimas se crearon a principios de la era colonial, con la famosa Compañía de las Indias Orientales y las demás empresas asociadas, pero en gran parte desaparecieron durante la época de la Revolución industrial para resucitar tan sólo a finales del siglo XIX, sobre todo en Estados Unidos y Alemania. Como Giovanni Arrighi (1994) ha señalado, el momento culminante del capitalismo británico estaba marcado por pequeñas firmas familiares y altas finanzas; fueron Estados Unidos y Alemania, que pasaron la primera mitad del siglo XX combatiendo para ver quién sucedía a Gran Bretaña en la hegemonía, los que introdujeron el actual capitalismo de corporaciones burocráticas.<<

[89] MacKay, 1854:1854:52.<<

[90] MacKay, 1854:53-54.<<

[91] Spyer, 1997.<<

[92] Prakash, 2003:209-216.<<

[93] Hardenburg y Casement, 1913; Mick Taussig ha realizado un célebre y revelador análisis de la historia (1984,1987).<<

[94] *Enciclopedia Británica*, 11.a edición (1911): entrada para «Putumayo».<<

[95] Como señala Taussig (1984:482), cuando se preguntó al jefe de la compañía qué quiso realmente decir con «caníbales», respondió, sencillamente, que los indios se negaban a comerciar con nadie.<<

[96] Éste es un punto demostrado en gran detalle en un importante libro de Yann Moulier-Boutang (1997) que lamentablemente no se ha traducido al inglés.<<

[97] Davies, 1975:59. La palabra inglesa *indentured* («contratado» o «embridado») procede de las muescas (*indentations*) de un palo de conteo, que aquellos que, como la mayoría de los sirvientes, no sabían leer, empleaban extensivamente como contratos (Blackstone, 1827 1:218).<<

[98] Immanuel Wallerstein (1974) proporciona el análisis clásico de la «segunda servidumbre».<<

[99] Esto era así en todo el espectro social, por cierto: se esperaba que todo el mundo hiciera esto, desde las nodrizas de clase baja a las aprendizas de «doncella de cámara» o los pajes de los caballeros. Es por esto por lo que los contratos de servicios embridados no parecieron un gran cambio en el siglo XVII: tan sólo prolongaban el tiempo de empleo contratado de uno a cinco o siete años. Incluso en la Edad Media había jornaleros adultos, aunque a menudo no se los distinguía de los pequeños criminales.<<

[100] La propia palabra «proletariado» alude en cierta manera a esto, al proceder de la palabra latina *proletarii*, «los que sólo pueden aportar hijos».<<

[101] C. L. R. James, 1938; Eric Williams, 1944.<<

[102] «Había muchas maneras de que los hombres de negocio economizasen en el empleo de dinero para pagos de salarios: éstos se podían realizar tan sólo a intervalos largos de tiempo, o consistir en derechos sobre otros (en especies; tickets o vales para compra en tiendas, etc.; billetes o fichas privados…)», Mathias, 1979a: 95.<<

[103] Para una lista completa de los términos empleados (en inglés), véase Linebaugh, 1993:449; también Linebaugh, 1982; Rule, 1986:115-117.<<

[104] Tebutt, 1983:49. Acerca de las casas de empeño en general: Hardaker, 1892; Hudson, 1982; Caskey, 1994; Fitzpatrick, 2001.<<

[105] Linebaugh, 1993:371-404.<<

[106] Generalmente, a fin de concluir que hoy, por supuesto, vivimos en un mundo completamente diferente, porque es evidente que eso ya no es así. Puede resultar útil para el lector recordarle que Marx se percibía a sí mismo como un crítico de economía política, es decir, de la teoría y la práctica económica de su época.<<

[107] Véase la traducción de Lockhart de Bemal Díaz (Díaz, 1844 11:396) que proporciona varias versiones de la historia, a partir de varias fuentes.<<

[108] Clenninden, 1991:144.<<

[109] Es en base a esto que Testart distingue la esclavitud debida al juego, en la que el jugador apuesta su propia persona, de la debida a deudas, aunque éstas deriven del juego. «La mentalidad de un jugador que deliberadamente apuesta su persona en el juego está más cercana a la del guerrero, que se arriesga a perder su vida en la guerra o a ser hecho esclavo, que a la de la persona pobre deseosa de venderse para poder sobrevivir» (Testart, 2002:180).<<

[110] Ésta es, por cierto, la razón por la que las quejas acerca de lo inmoral de los déficits son tan profundamente deshonestas: dado que el moderno dinero es esencialmente deuda del gobierno, si no hubiera déficit, los resultados serían desastrosos. Es cierto que el dinero se puede generar de manera privada, por ejemplo por bancos, pero no parece haber límites para esto. Es por esto por lo que las élites financieras de Estados Unidos, lideradas por Alan Greenspan, sintieron pánico a finales de los años 90 cuando la administración Clinton comenzó a presentar superávits en los presupuestos; los recortes de impuestos de Bush parecen haberse diseñado específicamente para asegurarse el mantenimiento del déficit.<<

[111] Wallerstein, 1989.<<

[112] 1988:600.<<

[113] Gran Bretaña aprobó su primera ley de bancarrotas en 1542.<<

[114] No cabe la menor duda de a qué apuntaba Goethe cuando hace que Fausto aconseje específicamente al emperador pagar sus deudas con pagarés. Al fin y al cabo, todos sabemos lo que le ocurre cuando le llega su hora.<<

[115] Sonenscher (2007) proporciona una larga y detallada historia de estos debates. <<

[116] Se puede rastrear en esto un elemento religioso: en época de Augusto, una secta de religiosos de Oriente Medio concibió la idea de que iba a llover fuego del cielo hasta consumir el planeta. En aquel momento nada parecía menos probable. Que se los deje a cargo de una parte del mundo durante dos mil años y encontrarán una manera de lograrlo. Aun así, esto forma parte de un patrón aún más amplio.<<

Capítulo 12

[1] El primero en hacerme dar cuenta de lo significativo de esta fecha fue el compañero antropólogo Chris Gregory (1998:165-296); también en Hudson, 2003a. Los ciudadanos estadounidenses no habían podido cambiar dólares por oro desde 1934. El análisis que sigue deriva tanto de Gregory como de Hudson.<<

[2] Se puede encontrar una versión más plausible, que habla de cantidades pequeñas de lingotes, en www.rediff.com/money/2001/nov/17wtc.htm. Para una versión más ficticia y entretenida, www.rense.com/general73/confess.htm.<<

[3] «The Federal Reserve Bank of New York: The Key to the Gold Vault» («El banco de la Reserva Federal de Nueva York: la llave a la cripta del oro») http://www.newyorkfed.org/education/addpub/goldvault.pdf<<.

[4] A modo de breve comentario, recuerdo haber leído, en aquella época, reportajes y noticias señalando que había un buen número de joyerías en las galerías comerciales que había directamente bajo las Torres, y que todo el oro que había en ellas desapareció. Es de suponer que se lo embolsaron los operarios de rescate, pero teniendo en cuenta las circunstancias, no parece haber habido mayores objeciones. Al menos nunca he oído que el asunto se investigara, ni mucho menos se llevara a juicio.<<

[5] Efectivamente, no es ninguna coincidencia que Wiiliam Greider decidiera bautizar su gran historia de la Reserva Federal (1989) como *Secrets of the Temple* («Los secretos del Templo»), En realidad es así como muchos de sus funcionarios se refieren a ella. Greider cita a uno: «El sistema es como la Iglesia… tiene su Papa, el director; y un colegio cardenalicio, los gobernadores y presidentes de bancos; y una curia, el personal *sénior*. El equivalente de los seglares son los bancos comerciales. (…) Incluso tenemos diferentes órdenes religiosas como los jesuítas, franciscanos y dominicos, sólo que los llamamos pragmáticos, monetaristas y neokeynesianos» (ibíd.: 54).<<

[6] No se trata en absoluto de una afirmación nueva: se apoya en parte en el sistema (escuelas mundiales) braudeliano; por ejemplo, la reciente obra de Mielants (2007). Para una visión marxista más clásica que desarrolla esta conexión desde la época de Nixon, véase Custers, 2007. Para tratamientos de estas conexiones más neoclásicos y cercanos a la corriente principal, véase MacDonaldy Gastman, 2001; MacDonald, 2006.<<

[7] Senador Fulbright, en McDermott, 2008:190.<<

[8] Quisiera señalar que esto contradice directamente el espíritu de la Constitución de Estados Unidos (E8.5), que especifica que sólo el Congreso tendrá el poder para «acuñar monedas y determinar su valor», sin duda por mandato de los jeffersonianos, que se oponían a la creación de un Banco Central. Estados Unidos, sin embargo, respeta la letra de la ley: las monedas estadounidenses las emite el Tesoro. El papel moneda, aunque firmado por el Tesoro, no lo emite el Tesoro, sino la Reserva Federal. Se trata técnicamente de letras de cambio o billetes bancarios, aunque, como en el caso del Banco de Inglaterra, se proporciona a un banco el monopolio de su emisión.<<

[9] Para quienes no sepan cómo funciona la Reserva Federal: técnicamente hay una serie de etapas. Generalmente el Tesoro emite bonos al público, y la Reserva Federal los recompra. La Reserva Federal, entonces, presta el dinero así obtenido a otros bancos a un tipo de interés reducido (la «tasa de interés preferencial») para que esos bancos lo puedan ofrecer con intereses más altos. En su calidad de reguladora del sistema bancario, la Reserva Federal también establece el tipo de reserva fraccional, es decir: cuántos dólares pueden estos bancos «prestar» (en realidad, crear) por cada dólar que les presta la Reserva, o tienen en depósito o pueden contar, de cualquier otro modo, como activos. Técnicamente es una ratio de 10 a 1, pero toda una variedad de fisuras legales permiten a los bancos ir bastante más allá.<<

[10] Lo que provoca la interesante pregunta de para qué existen realmente sus reservas de oro.<<

[11] En efecto, quizá el desafío más grande al poder militar estadounidense en los últimos años es el hecho de que existe un lugar (la región de China encarada a Taiwán) donde las defensas antiaéreas son tan densas y sofisticadas que las Fuerzas Aéreas estadounidenses no saben a ciencia cierta si podrían penetrar a voluntad.<<

[12] O invertir el dinero en la Bolsa estadounidense, lo que en definitiva tiene las mismas consecuencias. Como señala Hudson, «Los diplomáticos estadounidenses han dejado claro que hacerse con el control de compañías estadounidenses mediante la compra de acciones o incluso un retomo al oro se percibirían como un acto hostil» (2002a: 7), de modo que, a menos que quieran salirse por completo del dólar, lo que se consideraría un acto incluso más hostil, hay pocas alternativas. Con respecto a cómo podrían recibirse los actos «hostiles», véase más adelante.<<

[13] Hudson, 2002a: 12.<<

[14] Como muchos han señalado, los tres países que cambiaron al euro hacia la misma época (Irak, Irán y Corea del Norte) fueron precisamente aquellos que Bush señaló como «el Eje del Mal». Evidentemente, aquí se puede debatir qué fue causa y qué, efecto. Es también significativo que el núcleo de los países que emplean el euro, Alemania y Francia, se opusieran a la guerra, mientras que Estados Unidos reclutó a sus aliados entre países euroescépticos como el Reino Unido.<<

[15] Para una muestra representativa de las relaciones entre dólar e imperio: desde la perspectiva económica neoclásica, Ferguson (2001, 2004); para una perspectiva radicalmente keynesiana, Hudson (2003a); para una perspectiva marxista, Brenner (2002).<<

[16] Incluso la CIA se refiere a estos arreglos como «esclavitud», pese a que técnicamente la servidumbre por deudas es diferente.<<

[17] Compárese con el gráfico de déficit/presupuesto militar (p. 484): la curva es, efectivamente, idéntica.<<

[18] Véase dadybail.com/home/china-wams-us-about-debt-monetization.html, visitado el 22 de noviembre de 2009. La historia se basa en un artículo del *Wall Street Journal*, «Don't Monetize the Debt: The president of the Dallas Fed on inflation risk and central bank Independence» («No monetaricen la deuda: el presidente de la Reserva Federal de Dallas habla del riesgo de inflación y de la independencia del Banco Central» (Mary Anastasia O'Grady, *WSJ*, 23 de mayo de 2009). Debería añadir que hoy en día, a escala popular, «monetarizar la deuda» significa «imprimir dinero» para pagar la deuda. Esta frase se ha hecho casi universal, pero no constituye el sentido original del término, que es convertir la deuda en dinero. El Banco de Inglaterra no imprimió dinero para pagar la deuda nacional: convirtió la propia deuda nacional en dinero. En este caso también hay un profundo debate acerca de la naturaleza misma del dinero.<<

[19] A este arreglo a veces se lo denomina Bretton Woods II (Dooley, Folkerts-Landau y Garber, 2004, 2009): se trata, de facto, de un acuerdo existente desde la década de 1990 al menos, para mantener, por métodos no oficiales y muy variados, artificialmente alto el valor del dólar y artificialmente bajos los valores de varias divisas asiáticas, a fin de exportar mercancía asiática barata a Estados Unidos. Teniendo en cuenta que los salarios reales en Estados Unidos se han estancado o han retrocedido continuamente desde los años 70, esto, junto a la acumulación de deuda de consumo, es la única razón por la que los estándares de vida de Estados Unidos no han caído en picado.<<

[20] Acerca de Zheng He, véase Dreyer, 2006; Wade, 2004; Wake, 1997. Acerca del comercio tributario en general, véase Moses, 1967; Yü, 1967; Hamashita, 1994, 2003; Di Cosmo y Wyatt, 2005.<<

[21] La argumentación sigue aquí a Arrighi, Huí, Hung y Selden, 2003, algunos elementos del cual reverberan en la última obra de Arrighi, *Adam Smith en Pekín* (2007).<<

[22] Evidentemente, Japón era una especie de excepción, dado que ya había conseguido un estatus de Primer Mundo con anterioridad.<<

[23] Keynes, 1936:345.<<

[24] Véase www.irle.berkeley.edu/events/springo8/feller/.<<

[25] La legislación clave fue la *Depository Institutions Deregulation and Monetary Control Act* («Ley de desregulación de instituciones de depósito y control monetario») de 1980, que acabó con todas las leyes federales sobre la usura: en apariencia, como reacción a la tremenda inflación de los años 70, aunque, evidentemente, no se recuperaron cuando se consiguió controlar la inflación, como en los últimos 25 años. No se tocaron los techos de los tipos de interés de cada estado, pero se permitió que instituciones como las compañías de tarjetas de crédito se rigieran por las leyes de los estados en que están registradas, sin importar dónde operen. Por eso la mayoría de ellas están registradas en Dakota del Sur, donde no hay tipo de interés máximo.<<

[26] El primero procede de Thomas Friedman (1999), de un arrogante y vacuo libro titulado *The Lexus and the Olive Tree* («El Lexus y el olivo»); el segundo, de Randy Martin, de un libro del mismo nombre.<<

[27] En Estados Unidos, esta «otredad universal» se consigue, sobre todo, mediante el racismo. Es por esto por lo que la mayoría de los pequeños negocios del país se gestionan sobre líneas étnicas. Por ejemplo, colmados o tintorerías de coreanos, que se prestan dinero unos a otros, pero cuyos clientes, no obstante, quedan suficientemente lejos, socialmente, como para que no haya siquiera la idea de extenderles crédito, ni siquiera esperar relaciones de confianza con ellos, puesto que ya dan por sentado que los electricistas, cerrajeros o demás contratistas que les proporcionan servicios intentarán, al menos, estafarles. Básicamente, el mercado que atraviesa líneas raciales o étnicas es uno en el que se da por sentado que todo el mundo es amalecita.<<

[28] Gilder, 1981:266, citado en Cooper, 2008:7. El ensayo de Cooper es una brillante exploración de la relación entre el imperialismo por deuda (una frase que parece haber acuñado, inspirándose en Hudson) y el cristianismo evangelista, y que recomiendo fervientemente. Véase también Naylor, 1985.<<

[29] Robertson, 1992:153. También en Cooper: *op. cit.*<<

[30] Atwood, 2008:42.<<

[31] Ésta es, por cierto, la mejor respuesta a las críticas convencionales de que los pobres se endeudan por ser incapaces de demorar su gratificación, otra manera en que la lógica económica, con todos sus fallos de percepción humanos, sesga toda posible comprensión de las auténticas motivaciones de sus consumidores. Racionalmente, dado que los depósitos a plazo fijo rinden un 4 por ciento anual, y que las taijetas de crédito cargan un 20 por ciento, los consumidores deberían ahorrar para disponer de un cojín de seguridad y endeudarse solamente cuando es absolutamente necesario, posponiendo toda compra innecesaria hasta tener un excedente. Muy poca gente actúa así, pero rara vez es debido a imprevisión («no puedo esperar a tener ese vestido tan maravilloso»), sino a que las relaciones humanas no pueden aplazarse como «compras de consumo» imaginarias: la hija sólo tendrá cinco años una vez en la vida, y al abuelo sólo le quedan unos años por delante.<<

[32] Existen tantos libros acerca de esto que uno duda a la hora de citar alguno, pero un par de ejemplos esclarecedores son *Generation Debt* («Generación Deuda») de Anya Kamentz, y *Social History of the Credit Trap* («Historia social de la trampa de endeudamiento») de Brett William. La argumentación general de las peticiones de deuda como una forma de guerra de clases está inspirada en gran parte por el colectivo Midnight Notes, que argumenta que, aunque sea paradójico, «el neoliberalismo ha abierto una nueva dimensión en la lucha entre capital y clase trabajadora, dentro del dominio del crédito» (2009:7). He seguido este análisis hasta cierto punto, pero he intentado alejarme de la economicista costumbre de enmarcar la vida humana en la «reproducción de la mano de obra» que tanto perjudica a la literatura marxista. El énfasis en la supervivencia podría tener influencias lejanas de Vaneigem (1967), pero en general recae en mi propia obra sobre teoría del valor (Graeber, 2001).<<

[33] Elyachar, 2002:510.<<

[34] Véase, por ejemplo, «India’s micro-fmance suicide epidemic» («Epidemia de suicidios en la India de los microcréditos»), Soutik Biswas, BBC News South Asia, 16 de diciembre de 2010 bbc.co.uk/news/world-south-asia-11997571,<<

[35] He tenido ocasión de comprobar esto en persona en mi trabajo como activista. A la policía le encanta poder clausurar de facto cumbres de comercio, por ejemplo, con tal de asegurarse de que quienes protestan no tengan la menor oportunidad de creer que ha sido un éxito propio.<<

[36] En la práctica, consiste sobre todo en arreglos bancarios «libres de intereses» que alaban, de puertas afuera, la noción de reparto de ganancias, pero que en realidad funcionan, en gran parte, como un banco cualquiera. El problema es que si los bancos con reparto de beneficios han de competir con los bancos convencionales en el mismo mercado, quienes anticipen que sus empresas van a obtener grandes beneficios gravitarán de modo natural hacia los bancos que ofrezcan préstamos a interés fijo, y tan sólo quienes vean que sus empresas generarán pocos beneficios acudirán a la opción de reparto de beneficios (Kuran, 1995:162). Para que funcionara una transición hacia los bancos sin intereses, debería ser total.<<

[37] Durante el Califato, para garantizar el suministro de dinero; en China, a través de intervenciones sistemáticas para estabilizar mercados y evitar monopolios capitalistas; posteriormente, en Estados Unidos y otras repúblicas del Atlántico Norte, permitiendo la monetarización de su propia deuda.<<

[38] Ciertamente, como ya demostré en el capítulo 5, la vida económica será siempre un asunto de principios en colisión y, por tanto, podríamos decir que, hasta cierto punto, incoherente. En realidad, no creo que esto sea en absoluto algo negativo: al menos, es tremendamente productivo. Las distorsiones que surgen de la violencia me parecen insidiosas.<<

[39] Von Mises, 1949:540-541. El texto original en alemán se publicó en 1940 y se escribió, con toda probabilidad, uno o dos años antes.<<

[40] Ferguson, 2007:IV.<<

[41] Puedo hablar con cierta autoridad al respecto, puesto que soy de orígenes humildes y he avanzado en la vida casi exclusivamente gracias a mi propio e incesante trabajo. Mis amigos saben bien que soy un adicto al trabajo, para su, a menudo justificado, enfado. Soy, por tanto, bastante consciente de que esta conducta es, al menos, ligeramente patológica, y de que en absoluto convierte a nadie en una persona mejor.<<

Notas del traductor

[*] En la tradición hebrea, cada cincuenta años se celebraba el Jubileo, un año de celebraciones religiosas en el que todas las deudas quedaban automáticamente saldadas. Esto modificaba radicalmente toda compra, puesto que se entendía que ninguna adquisición era para siempre, sino que quedaba cancelada en el siguiente Jubileo. *[N. del T.]*<<

[*] Esta frase de Graeber tiene más sentido en el inglés original, puesto que se trata de términos de origen anglosajón (con la excepción de «redención») mientras que en nuestra lengua provienen directamente del latín de la antigua Roma. *[N. del T.]*<<

[*] De la serie de libros que se mencionan a continuación, tan sólo he hallado uno traducido al castellano, por lo que en los demás he respetado su título original en inglés. *[N. del T.]*<<

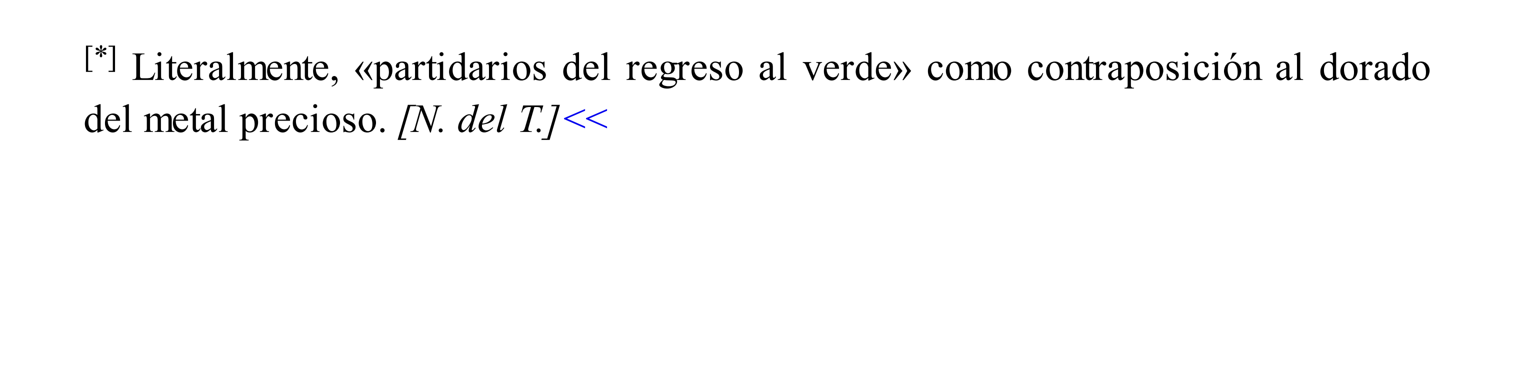
[*] Aunque el autor no lo deja claro, parecería que tanto Nordine como el presunto fantasma de su hermano pertenecían a un pasado bastante remoto. *[N. del T.]*<<

[*] El inglés *moiety*, que proviene del antiguo francés, hace referencia a cada una de las dos mitades en que se subdividen algunas tribus, en función de sus ancestros. Se trata de una manera de evitar la contaminación por consanguineidad. He hallado, en algunos ensayos antropológicos *online*, el neologismo «moedad». Lo incluyo para huir de la palabra «mitad», de uso mucho más generalizado y que podría dar lugar a confusiones. Sin embargo, en el extraordinario libro *Antropología y experiencia humana* (E. Adamson Hoebel, Thomas Weaver, Omega, Barcelona, 1985) la traductora Margarida Costa (Lda. en Ciencias Biológicas) vierte «mitad», con la acepción de «unidad social basada en el parentesco que se presenta en aquellos casos en que la tribu está dividida en dos mitades» (pp. 405, 638, 639). *[N. del T.]* <<

[*] Un «bushel», muchas veces traducido como «fanega», es una medida de capacidad de áridos empleada en países angloparlantes: entre 35 y 36 litros de capacidad, dependiendo de si se trata de EEUU o R.U. *[N. del T.]*<<

[*] La teoría monetaria del crédito circulante es el origen de varias teorías derivadas: «teoría austríaca del ciclo económico (TACE)», «teoría cualitativa del dinero» y «teoría monetaria moderna». *[N. del T.]*<<

[*] Susan B. Anthony fue una sufragista estadounidense y líder de la Liga de la Decencia. Para conmemorar su lucha por la igualdad de derechos de la mujer se emitieron, en 1979, 1980, 1981 y 1999, monedas de US$ 1 con su efigie en la cara (fue la primera mujer real en aparecer en una moneda en EEUU). Las monedas fueron muy impopulares a causa de su reducido tamaño, que las confundía con las monedas de 25 centavos. Hoy en día, hablar de una «Susie B» es sinónimo de cosa de poco valor. *[N. del T.]*<<


[*] Literalmente, «partidarios del regreso al verde» como contraposición al dorado del metal precioso. *[N. del T.]*<<

[*] *Foreclosure* no es exactamente una ejecución hipotecaria, sino la extinción del plazo de redención de la hipoteca, que viene seguida de la ejecución. Sin embargo, por una frase más legible y por lo íntimamente ligados que van ambos conceptos, he preferido esta traducción. *[N. del T.]*<<

[*] La traducción del título es mía. Me ha sido imposible encontrar una versión traducida al español del citado ensayo. *[N. del T.]*<<

[*] Tanto Nietzsche (*mensch*) como Graeber (*man*) emplean la raíz protogermánica de «hombre» (*mannaz*), que en nuestro caso tendría su equivalente en la latina *homo*, por lo que la frase no es del todo traducible. *[N. del T.]*<<

[*] Ignoro si este libro se ha traducido alguna vez al español; en el ISBN tan sólo consta, de este autor, *El libro de los siete mares*, en edición de Caralt (1959) y agotado. Freuchen es autor de muchísimos más libros; desde relatos de viajes hasta novelas de aventuras o guiones cinematográficos. *[N. del T.]*<<

[*] El original *a thousand bucks* es la expresión socarrona y familiar para «mil dólares»; lo que traduciríamos también por «mil de los verdes», «mil machacantes», etc. *[N. del T.]*<<

[*] La ocra, también llamada gombo, quimbombó, molondrón o bamia, es una planta tropical empleada como verdura y como condimento. *[N. del T.]*<<

[*] Las palabras originales (*gift* y *countergift*) tienen una traducción algo anticuada en «don» y «contradon» (hay quien traduce «regalo» y «contrarregalo») en las obras de M. Mauss, etnógrafo francés ya citado en este mismo capítulo. *[N. del T.]*<<

[*] Hay un juego de palabras intraducible en el título. *Spoils* son despojos, pero también son caprichos, todo aquello que malcría a un niño. *[N. del T.]*<<

[*] El inglés *brideprice* (literalmente, «precio de la novia») es infinitamente más explícito que la palabra empleada en las lenguas latinas. *Excrex* es exactamente la traducción, aunque me temo que es chocante y poco conocida (el catalán «escreix», por el contrario, ha pasado al habla cotidiana). En español, es de uso más común la palabra «dote», si bien, en sentido estricto, ésta era una cantidad de bienes que la mujer aportaba al matrimonio en sí o que entregaba al convento o institución religiosa en la que ingresara. *[N. del T.]*<<

[*] Otra traducción de *ward*, posiblemente apropiada, es «pupila». Sin embargo, ninguna de ambas palabras es exacta ni neutra; la primera, por las denotaciones sexuales que comporta; la segunda, porque no se trata exactamente de un pupilaje tradicional. *[N. del T.]*<<

[*] La palabra *camwood* hace referencia a la *Baphia nitida* o sándalo africano, también llamado «leva». *[N. del T.]* <<

[*] Hay aquí un juego de palabras difícilmente traducible, aunque he intentado solventarlo. La palabra inglesa *pawn* significa tanto «peón» (la pieza de ajedrez) como «empeñar» o «prenda». De ahí que llamemos «casas de empeño» a las *pawn shops*. Por suerte, el castellano «peón» tiene también el significado de «jornalero» o «trabajador», con lo que he podido dar una idea clara de las relaciones de poder. *[N. del T.]*<<

[*] Aunque no es la primera vez que aparece el término *age-set* en esta obra, es la primera vez que resulta imposible traducirlo de otra manera. El «grupo etario» (grupo de personas de la misma edad aproximada y del mismo sexo) se emplea casi exclusivamente en antropología y etnografía, con un uso limitado también en medicina (estadística). Se emplean también las voces «clase de edad» y «grupo de edad». *[N. del T.]*<<

[*] Graeber pasa de la denominación «varillas de latón» a la de «barras de cobre», en inglés «brass rods» y «cooper bars», respectivamente, si bien se trata en ambos casos de la misma moneda tiv. *[N. del T.]*<<

[*] Se desconoce exactamente el significado de *rangoes*, aunque ciertas menciones (siempre en este mismo ámbito del comercio entre Occidente y África) hace sospechar que se trata de piedras similares a la cornalina (*Asia's Maritime Bead Trade*, Peter Francis Jr., p. 179). *[N. del T.]*<<

[*] El nombre en inglés es el que ha perdurado hasta hoy en día en la región, dando lugar a un departamento de Nigeria. *[N. del T.]*<<

[*] La frase original de Graeber hace referencia al argot marinero. Las frases «todo avante» y «todo hacia atrás» son las traducciones correctas y empleadas hasta no hace mucho en los barcos mercantes. Hoy en día han caído en desuso por la invención de la hélice de paso regulable. *[N. del T.]*<<

[*] Hace referencia a Akiga Sai, el etnógrafo tiv del que ya habla anteriormente, en la p. 174. *[N. del T.]*<<

[*] Graeber hace referencia a un antiguo dicho según el cual los bardos irlandeses podían causar la huida de las ratas mediante una rima. En *Como gustéis* (acto III, esc. 2) Shakespeare menciona la creencia popular, así como Ben Jonson en su *The Poetaster* (Epílogo) aunque asegurando que los poetas irlandeses pueden matar a las ratas con sus rimas. *[N. del T.]*<<

[*] Sustituyo, en la frase original, «related to the English term» por «palabra castellana» sin que se pierda absolutamente nada de los dos significados señalados por Graeber. *[N. del T.]*<<

[*] Obra jurídica publicada en 533 por el emperador Justiniano I *[N. del T.]*<<

[*] La palabra inglesa *franchise* se suele traducir, hoy en día, como «franquicia», «privilegio» o «concesión». Ambas son traducciones correctas en este caso, aunque aquello que se concedía, y a lo que hace referencia en este caso la palabra, es a tierras de cultivo, acepción arcaica pero que aún perdura en muchos diccionarios. *[N. del T.]*<<

[*] Uruinimgina, rey de Lagash por vía de golpe de Estado, aparece nombrado en casi todos los libros de historia como Urukagina, y rara vez por el nombre alternativo que emplea Graeber. *[N. del T.]*<<

[*] Tras una exhaustiva búsqueda trilingüe he hallado por fin el poco afortunado título de la única traducción al español de *Einfuhrung in die Philosophie*, que Graeber vierte como *The Way to Wisdom* (título genérico de las muchas traducciones al inglés). Jaspers, filósofo «maldito» por el franquismo, tiene casi toda su obra traducida en Latinoamérica, y ésta no es una excepción: la edición es de 1981 (novena reimpresión), del Fondo de Cultura Económica, traducida por José Gaos. *[N. del T.]*<<

[*] Se refiere a Siddharta Gautama, primer Buda con ese nombre. Conviene recordar que «Buda» no es un nombre, sino un estado al que todo *Bodhisattva* puede aspirar. *[N. del T.]*<<

[*] El neologismo *dethesaurized* es tan infrecuente que no consta en ninguno de los diccionarios consultados, físicos ni *online*; de hecho, la palabra sólo aparece en textos de historiadores económicos centrados en esta época aproximada. He realizado una traducción aproximada del término para dar sentido a la frase del autor en su totalidad. *[N. del T.]*<<

[*] La siguiente cita de Plutarco se ha vertido a partir de diversas traducciones disponibles (ninguna de ellas completa), además del original, puesto que Plutarco realiza varios juegos de palabras en ella. Se ha intentado mantener el sentido original aun traicionando juegos de sinonimia del original griego, intraducibles. *[N. del T.]*<<

[*] Monumento funerario de peregrinación propio del budismo. *[N. del T.]* <<

[*] En muchas fuentes se cita como Liu Bang el nombre del fundador de esta dinastía. *[N. del T.]*<<

[*] La traducción del latín *ratio* es «razón» o «proporción». En inglés la palabra se respeta íntegramente, importada del latín, aunque existe el sinónimo *proportion. [N. del T.]*<<

[*] Me ha sido imposible hallar el título original de este volumen, siquiera su autor, aunque es muy probable que pertenezca a alguno de los innumerables tratados o compilaciones de sutras del Budismo de la Tierra Pura, una escuela de pensamiento surgida en la China de los Han. *[N. del T.]*<<

[*] Hay aquí un juego de palabras intraducible: *double-sidedness* significa tener una doble condición o identidad, pero también tener «dos lados», como efectivamente tiene toda moneda. *[N. del T.]*<<

[*] Empleo los acrónimos aceptados comúnmente en español para la teoría marxista de la mercancía. Graeber emplea los aceptados en inglés para la misma teoría. *[N. del T.]*<<

[*] Hay aquí un problema de falta de estandarización de unidades de áridos previas al sistema métrico decimal. *Peck* equivale a la cuarta parte de un *bushel*, es decir, unos 8,8 litros. Esto da un total de 1.584 litros que se supone mama el bebé promedio en la China medieval en sus primeros tres años. Es a todas luces exagerado. En España se suele traducir *bushel* por «celemín» (de 4,6 litros aproximados), con lo que un «cuartillo» (la cuarta parte de un celemín) sería aproximadamente un litro. En tal caso concluiríamos que el bebé promedio de la China medieval mamaba unos 180 litros de leche materna de promedio, que, sin ser una cifra tan escandalosa como la anterior, nos sigue pareciendo bastante irreal. Sin embargo, *peck* también significa «beso» o «picoteo», con lo que se podría referir a las veces que el bebé mama, en cuyo caso la cifra sería ridículamente baja. *[N. del T.]*<<

[*] La disparidad en la manera de escribir los periodos de fechas se debe al original. *[N. del T.]*<<

[*] Hay un juego de palabras intraducible, aunque —creo— involuntario. *Flying cash* significa, efectivamente, dinero volador, y se debía a su tendencia a salir volando por culpa del viento (*Paper Money*; The Silkroad Foundation, enero de 2000). Sin embargo, *flying* también puede aplicarse a «errante» o «viajero», lo que encajaría perfectamente con la naturaleza y función de estos primeros billetes. El nombre original en mandarín era *jiao zi. [N. del T.]*<<

[*] Los partidarios del dinero metal son metalistas, bullionistas o bullonistas. Prefiero la primera opción por varias razones: fidelidad al original, poco uso de las otras dos opciones y el hecho de que ambas derivan del inglés *bullion* (lingote) por lo que posiblemente sería preferible un neologismo como «lingotismo» a un anglicismo flagrante. *[N. del T.]*<<

[*] A lo largo de todo este capítulo estoy empleando varias Biblias diferentes para la traducción de los versículos, entre ellas la de Casiodoro de Reina, la Reina/Valera y la *Biblia Catalana, traducció interconfessional*. El autor emplea básicamente la *King James Bible*, aunque con ediciones, como en este caso. *[N. del T.]*<<

[*] Para los angloparlantes, *King John* sólo hay uno, que es Juan I de Inglaterra (Juan sin Tierra), personaje controvertido y de rasgos casi psicopáticos (11661216). De igual manera, *King Richard* hace referencia a Ricardo III, y *Queen Bessie* a la reina Isabel I: se trata de una costumbre extendida. *[N. del T.]*<<

[*] Me ha sido imposible hallar un gentilicio en castellano (antiguo o actual) para los habitantes de la ciudad de Cahors, por lo que dejo la palabra en su francés original, en cursiva. *[N. del T.]*<<

[*] En el prólogo a la traducción al español que Victoria Cirlot hace del *Perlesvaus o alto libro del Graal* (obra anónima del siglo XIII y continuadora de la saga artúrica de Chrétien) la traductora y medievalista sugiere el significado de «el que atraviesa los valles» (*Perce-les-vaus*) para el nombre de Percival o Perlesvaus; una interpretación que corroboraría el argumento del «viajero aventurero como nueva figura heroica de la época» de Graeber. *[N. del T.]*<<

[*] Lamentablemente, no parece existir un término en español para la palabra *serjeant*, si bien hemos adoptado la posterior «sargento». Un *serjeant* era lo más parecido a un caballero que se podía ser sin ser ordenado como tal ni proceder de cierta nobleza. Se trataba de soldados fogueados y bien entrenados, armados por un señor feudal para formar su séquito. De ahí que Graeber hable de «verdaderos caballeros» en oposición a estos «falsos» caballeros a sueldo. *[N. del T.]*<<

[*] En la edición que poseo de los *Diálogos* (Libsa, Barcelona, 2001, no consta traductor) se vierte «tésera» como traducción de *symbolon*. Es correcto, por cuanto una tésera era una ficha que daba derecho a algo; y en algunos casos, al igual que un palo de conteo, era doble, quedándose cada parte de la transacción con una mitad. Por fidelidad al autor prefiero este término, si bien, para una mejor comprensión, se podría haber sustituido, sin demasiada pérdida, por «mitad». *[N. del T.]*<<

[*] Graeber confunde la Society of Merchant Venturers (fundada en Bristol, en el siglo XIII) con la Company of Merchant Adventurers, fundada en Londres en 1407 por cédula real. La traducción correcta sería, pues, «Compañía de Mercaderes Aventureros». *[N. del T.]*<<

[*] Todo este párrafo está pensado en términos anglosajones, y presenta figuras desconocidas en su mayor parte en España. Los *maypoles*, o *maypole dances*, eran danzas campesinas que, como su nombre indica, tenían lugar en mayo. Se plantaba una pértiga (símbolo de sexualidad masculina y de fertilidad) y se la adornaba con cintas y flores, tras lo cual se bailaba (y probablemente fornicaba) en torno a ella. Hay quien ve en ellas remanentes precristianos. El caso de los *Abbots of Unreason* y los *Lords of Misrule* es similar: se trata de figuras clásicas de las celebraciones navideñas medievales en Inglaterra, en que en ciudades y monasterios se nombraba a alguien (a menudo el «tonto del pueblo») para que gobernara durante un día. También en este caso se han hallado similitudes con prácticas romanas durante la Saturnalia. *[N. del T.]*<<

[*] El nombre correcto del personaje histórico es Toribio de Benavente; *motolinía* significa «pobrecito, desdichado» en nahuátl, y era un apodo que los indígenas pusieron a los franciscanos. Cuando Toribio lo supo le gustó tanto que a partir de ese momento se hizo llamar «Fray Motolinía». *[N. del T.]*<<

[*] Finalmente he hallado toda la *Historia verdadera… online*, gracias a www.cervantesvirtual.com. Creo firmemente que, disponiendo del original castellano, siendo éste legible a la perfección y siendo de uso público y gratuito, sería de necios no emplearlo en lugar de re-traducir desde Graeber. En lo sucesivo, y en la medida que sea posible, copiaré el texto original de Bernal del Castillo. En este caso dejo la versión traducida de Graeber (la primera) y el original del cronista español (esta misma). *[N. del T.]*<<

[*] Todo este párrafo tiene mucho más sentido en inglés, en que las palabras empleadas por Graeber proceden directamente del lenguaje financiero. Una persona *worthy* es una persona valiosa o digna (de confianza), porque *worth* significa también valía económica. Otro tanto con la frase «o *fhigh estimation*» (con *estimation* significando también tasación, medida) y con la frase «of *no account*», pues *account* es «cuenta», «contabilidad», amén de «importancia» o «consideración». Por otra parte, a nosotros no nos resulta especialmente novedoso que «crédito», «credo» o «credibilidad» compartan raíz etimológica, pues *creemos*. Un angloparlante, en cambio, *believes*, por lo que el latín le resulta un poco más exótico. *[N. del T.]*<<

[*] Cuento que pertenece a la clásica colección *Cuentos de Canterbury*. *[N. del T.]*
<<

[*] *Score it upon my tail* se puede traducir también como «embísteme por detrás». *[N. del T.]*<<

[*] La frase inglesa *to cash in the chips* hace referencia a convertir las fichas de casino en dinero, es decir, abandonar el juego y disfrutar de lo ganado. Lamentablemente, la segunda parte de la frase de Graeber («preguntarnos por qué debemos siquiera comprar fichas») carece de sentido en cualquier otro idioma, por lo que he realizado una traducción aproximada. *[N. del T.]*<<

[*] Graeber emplea una versión muy editada del famoso ensayo de Addison, que se puede hallar íntegramente traducido (aunque con ciertos fallos, propios de traductores no familiarizados con instrumentos económicos antiguos) en www.elmismodiario.com.es/2006/03/n-3.html. *[N. del T.]*<<

[*] Salón principal del Banco de Inglaterra, que ha pasado a ser sinónimo del mismo. *[N. del T.]*<<

[*] Más allá de la directa imposibilidad de traducir algunos de estos términos (se trata de argot industrial del siglo XIX, la mayor parte del cual no está recogido en los diccionarios ni enciclopedias), cabe reseñar que en el original Graeber repite *sweepings*. La traducción que he realizado es muy aproximada y no incluye toda la lista original, aunque proporciona un sentido bastante claro del tipo de desechos con que se pagaba a los trabajadores. *[N. del T.]*<<

[*] En alemán en el original. *[N. del T.]*<<

[*] Mítica película de ciencia ficción surrealista de los años ochenta dirigida por Alex Cox. *[N. del T.]*<<

[*] Incluyo aquí ambas traducciones del francés *seigniorage*, puesto que ambas son igualmente válidas e importantes para el párrafo: por una parte, «señoreaje» da la idea de un señor feudal ejerciendo derechos (que es la intención del sarcasmo de Graeber en este párrafo); por el otro, «beneficio de acuñación» es tremendamente ilustrativo. *[N. del T.]*<<

[*] Se trata de un tipo de planes de pensiones estadounidense, por el cual parte del salario se ahorra en este plan, reduciendo la base imponible y deduciendo impuestos, aunque en realidad éstos se pagan en el momento de retirar el dinero. *[N. del T.]*<<

[*] No existe una traducción exacta para *payday loans*, pero lo más parecido en este país son los préstamos personales o crédito fácil (de empresas que se anuncian por televisión). *[N. del T.]*<<

[*] *To snip* es un verbo onomatopéyico inglés que significa «cortar con tijeras, tijeretear». *[N. del T.]*<<

[*] Atwood parafrasea el verso final de *La balada del viejo marinero*, de Samuel T Coleridge, en que «un hombre más triste y más sabio / Se levantó a la mañana siguiente». *[N. del T.]*<<

[*] «Deuda» en el sánscrito original. *[N. del T.]*<<

[*] Sólo he hallado referencias a este libro bajo el nombre *Tattiriya Samhita o Sanhita*; ninguna en español. *[N. del T.]*<<

[*] Empleo la traducción de Artemio López Quirós en *Retóricas verbales y no verbales, LJNAM*, 1997. *[N. del T.]* <<

[*] Como ya he puesto de manifiesto, he empleado varias Biblias diferentes para la traducción de los pasajes del libro, en busca siempre de la mayor comprensión de la idea que quería subrayar Graeber. En este caso, y para esta nota, podríamos añadir que el Padrenuestro en su versión moderna habla de «perdona nuestras ofensas», y, de hecho, he empleado esa traducción para la nota. Sin embargo, existe un amplio debate teológico en torno a la eliminación de «deudas» y su auténtico significado. Hasta no hace mucho, el texto oficial de la ICAR decía: «y perdona nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores». Las versiones de las iglesias ortodoxa rusa y ortodoxa de Antioquía mantienen la traducción original «deudas». *[N. del T.]* <<

[*] Derecho a contraer matrimonio según el derecho romano. *[N. del T.]*<<

[*] Es de suponer que se trata del siglo XXI a.C., aunque Graeber no lo incluye. *[N. del T.]*<<

[*] Empleo la excelente traducción disponible online de La Editorial Virtual (http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/Aristoteles_LaPolitica/Aristoteles_LaPc *[N. del T.]* <<

[*] He empleado la traducción de Luis Astrana Marín en las Obras Completas de 1947 (M. Aguilar editor, Madrid). *[N. del T.]*<<

[*] Se encuentra en *Vidas de los doce Césares*. Hay una edición completa en español (*Los doce Césares*, Barcelona, Editorial Iberia, 1990) y otra dentro de sus *Obras completas* (Madrid, Gredos, 1992). *[N. del T.]*<<

[*] He empleado la traducción de Vicente Campos para Galaxia Gutenberg /Círculo de Lectores, Barcelona, 2005, p. 164. <<

[*] Los griegos llevaban las monedas en la boca, tras las mejillas. En *Las avispas*, de Aristófanes, las mujeres de la casa intentan besar en la boca al abuelo para hacerse con su paga del día por haber sido jurado: una moneda de plata que guarda celosamente en la boca. *[N. del T.]*<<

[*] Moneda china que ha adquirido diferentes valores a lo largo de la historia, siempre como parte fraccionaria de la moneda oficial de turno (p. ej., yuan). *[N. del T.]*<<